

کتاب جمهور

ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک

نویسندگان

ترنس بال- ریچارد دگر

ترجمهٔ: احمد صبوری

مرکز چاپ وانتشارات وزارت امور خارجه

کتاب جمهور، ۱۸
ایدئولوژیهای سیاسی

ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک

نویسندگان
ترنس بال ـ ریچارد دگر
استادان دانشگاه آریزونا

مترجم: احمد صبوری

کتابخانهٔ تخصصی وزارت امور خارجه
تهران ـ زمستان ۱۳۸۶

فهرستنویسی پیش از انتشار

بال، ترنس، ۱۹۴۴ - م. Ball, Terence
ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک / نویسندگان ترنس بال، ریچارد دگر؛ مترجم احمد صبوری؛ [برای] کتابخانه تخصصی وزارت امور خارجه. ــ تهران: وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات، ۱۳۸۲.
شانزده، ۴۵۴ ص. (کتاب جمهور؛ ۱۸. ایدئولوژیهای سیاسی)
ISBN 978-964-361-218-4: بها: ۴۶۰۰۰ ریال
فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا (فهرستنویسی پیش از انتشار).
عنوان اصلی: Political Ideologies and The Democratic Ideal
واژه‌نامه.
کتابنامه.
نمایه.
۱. علوم سیاسی ـ تاریخ. ۲. دموکراسی ـ تاریخ. ۳. چپ و راست (علوم سیاسی) ـ تاریخ. ۴. ایدئولوژی ـ تاریخ. الف. دگر، ریچارد Dagger, Richard ب. صبوری، احمد، ۱۳۲۴ - ، مترجم. ج. ایران. وزارت امور خارجه. کتابخانه تخصصی. د. ایران. وزارت امور خارجه، مرکز چاپ و انتشارات. هـ. عنوان.
۹ الف ۲ ب / JA۸۱ ۳۲۰/۵۰۹
۱۳۸۲
کتابخانه ملی ایران م ۸۲ـ ۳۳۰۰۶

کتاب جمهور، ۱۸
عنوان: ایدئولوژی‌های سیاسی و آرمان دموکراتیک
نویسندگان: ترنس بال ـ ریچارد دگر
مترجم: احمد صبوری
چاپ اول: ۱۳۸۲، چاپ دوم: زمستان ۱۳۸۶
تعداد: ۱۰۰۰ جلد
اجرای طرح روی جلد: فاطمه حاجی‌محمدخان
صفحه‌آرایی، طراحی، لیتوگرافی، چاپ و صحافی:

مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه

دفتر مرکزی: مینی سیتی، میدان شهید محلاتی، خیابان نخل، خیابان وزارت امور خارجه
تلفن: ۵-۲۲۴۷۲۷۳۲، دورنگار: ۲۲۴۷۲۷۳۶
فروشگاه مرکزی: میدان انقلاب، اول کارگر شمالی، پاساژ البرز، شماره ۱۱
تلفن: ۲۹-۶۶۴۲۹۰۲۸
فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان شهید باهنر، خیابان شهید آقایی
صندوق پستی ۱۹۳۹۵/۴۷۴۶، تلفن: ۲۲۸۰۲۶۶۲
فروشگاه شماره ۳: تهران، انتهای خیابان شهید باهنر، میدان شهید باهنر، تلفن: ۷۱-۲۲۲۹۲۲۷۰

جامعهٔ ایران یکی از جوان‌ترین ـ شاید جوان‌ترین جامعه ـ در جهان کنونی است. بیش از نیمی از جمعیت ایران را جوانان تشکیل می‌دهند. یکی از ویژگیهای مهم این جامعهٔ جوان آن است که خود را نسبت به آنچه در پیرامونش می‌گذرد بی‌تفاوت نمی‌داند. تحولات سیاسی ـ اجتماعی شگرفی که در ایران با پیروزی انقلاب اسلامی آغاز شد و در نیمهٔ دوم دههٔ ۱۳۷۰ آهنگی فزاینده یافت، تبلور بلوغ فکری و رشد سیاسی اجتماعی بالندهٔ این جامعهٔ جوان است. چنین جامعه‌ای اگر آموزش لازم نبیند، بیم آن می‌رود که به انحراف کشانده شود و نیروی سازنده‌اش به نیرویی مخرب بدل گردد.

فقط نمی‌توان انتظار داشت که نهادهای آموزش رسمی بتوانند از عهدهٔ چنین مهمی برآیند. آموزش غیررسمی و مادام‌العمر نقش مهمی در پرورش افکار عمومی، رشد و توسعهٔ سیاسی و گسترش مردم‌سالاری خواهند داشت. رسانه‌های همگانی ـ از جمله کتاب ـ در این فرایند تاریخی رسالتی عظیم برعهده دارند.

خدای را سپاس می‌داریم که بخشهای مختلف معاونت آموزش و پژوهش وزارت امور خارجه به این امر مهم عنایتی خاص دارند و می‌کوشند با انتشار کتاب و نشریات ادواری در حوزه‌های گوناگون علوم سیاسی و اجتماعی پاسخگوی نیازهای علمی و پژوهشی متخصصان و دانش‌پژوهان و محققان کشور باشند. ازجمله در «کتاب جمهور» کوشش می‌شود مهم‌ترین و اساسی‌ترین کتابها در حوزهٔ تاریخ و علوم سیاسی و اجتماعی به فارسی ترجمه و منتشر گردد، تا بتواند بر غنای ادبیات علوم اجتماعی در زبان فارسی بیفزاید.



فهرست مطالب



پیشگفتار ویرایش سوم

در سومین ویرایش کتاب کوشیده‌ایم بی کمترین صدمه به ویژگیهایی که ویرایشهای قبلی کتاب *ایدئولوژی سیاسی و آرمان دموکراتیک* را برای بسیاری از دانشجویان و استادان جذاب ساخته بود، کیفیت آن را بهبود بخشیم. از این‌رو هدف ما در این ویرایش جدید دو بعد دارد. نخست، می‌کوشیم دیدی کلّی و آگاهانه و دست‌یافتنی از ایدئولوژی‌های عمده‌ای به دست دهیم که صحنهٔ سیاست سدهٔ بیستم را شکل داده‌اند و کماکان در سدهٔ بیست و یکم نیز آن را دوباره‌سازی خواهند کرد. علاوه بر آن، هدف دیگرمان آن است که چگونگی آغاز این ایدئولوژیها و چرایی و چگونگی تغییر آنها را در گذر زمان بنمایانیم. علاوه بر بررسی «ایسمهای» نوین ــ لیبرالیسم، محافظه‌کاری (کانسرواتیسم)، سوسیالیسم، و فاشیسم ــ می‌خواهیم مفهومی از تاریخ، ساختار، استدلالهای پیشینیان هر ایدئولوژی، و پیچیدگیهای درونی اینها و دیگر ایدئولوژیهای نوپا را به خواننده عرضه‌داریم.

دغدغهٔ خاصّ ما در آماده‌سازی این ویرایش سوم به روز کردن متن کتاب و شرح چندین تحول مهم در سالهای اخیر، بویژه ظهور ملی‌گرایی دو آتشه و تجدید حیات آشکار فاشیسم بوده است. به پیروی از پیشنهادهای همکاران و دانشجویان کوشیده‌ایم متن را بازهم روشنتر و بحث را در بعضی نقاط اصلی تقویت کنیم بویژه، بحث فصل هفتم را گسترده‌تر کردیم تا شرح نهضتهای «شبه نظامی» نونازی را نیز در برگیرد و در فصل هشت بخشی را دربارهٔ نهضت آزادی بومیان اضافه کرده‌ایم.

با این حال، ساختار اساسی متن همان است که قبلاً بوده. کتاب را با ساخت چارچوبی چهاربعدی ــ تعریفی از «ایدئولوژی» براساس چهار نقشی که همهٔ ایدئولوژیها ایفا می‌کنند ــ آغاز می‌کنیم تا در آن چارچوب به مقایسه، مقابله و تحلیل ایدئولوژیهای مختلف بپردازیم. همچنین نشان می‌دهیم هر ایدئولوژی برای خود چه تفسیری از «دموکراسی» و «آزادی» دارد. به نظر ما، دموکراسی یکی از ایدئولوژیهای موجود نیست، بلکه «آرمانی» است که ایدئولوژیهای مختلف شیره‌های متفاوتی برای تفسیر آن دارند. هر ایدئولوژی همچنین مفهوم و برنامهٔ خاص خود را برای ارتقای آزادی دارد. ما به این منظور از الگوی سه بخشی ساده‌ای برای نمایش، مقایسه و مقابلهٔ دیدگاه هر ایدئولوژی دربارهٔ آزادی ــ به صورت عامل، مانع، و هدف ــ استفاده کرده‌ایم. در هر فصل که به ایدئولوژی خاصی می‌پردازد مفهوم اساسی آزادی را در آن ایدئولوژی به صورت الگوی سه‌پایه‌ای توضیح داده، دربارهٔ منشاء و گسترش آن بحث کرده، تفسیرش را از آرمان دموکراتیک بررسی کرده و با ارائهٔ چگونگی ایفای چهار نقش ایدئولوژی سیاسی فصل را پایان داده‌ایم. این کار را نه تنها در مورد لیبرالیسم، محافظه‌کاری، سوسیالیسم و فاشیسم، بلکه دربارهٔ ایدئولوژیهای تازه‌تر هم انجام داده‌ایم. این ایدئولوژیهای تازه‌تر عبارت‌اند از «ایدئولوژیهای آزادیبخش» ــ

آزادی سیاهان، آزادی زنان، آزادی همجنس‌بازان، آزادی بومیان، یزدان‌شناسی آزادی‌بخش، و آزادی جانوران ــ و همچنین ایدئولوژی تازه‌پیدای زیست‌محیطی یا «سبز».

این متن نخستین پایه از مجموعه‌ای سه پایه است. پایهٔ دوم گزیده‌ای به نام *گزیدهٔ آرمانها و ایدئولوژیها*[1] است که ویرایش تازه‌اش را انتشارات لانگمن چاپ کرده. پایهٔ سوم رشته برنامه‌هایی تلویزیونی برای همگان به نام «ایدئولوژیهای سیاسی معاصر»[2] است شامل ده برنامهٔ نیم ساعتی (برای تهیهٔ نسخهٔ ویدیویی این رشته برنامه‌ها با:

The Director, Media-Assisted Instruction, Independent Studies, 45 Wesbrook Hall University of Minnesota, Minneapolis, Minnesota, 55455

مکاتبه کنید). هر بخش از این گزیده و هر برنامهٔ نیم ساعتی ویدیویی به ترتیب مربوط به یکی از فصلهای این کتاب و مکمل آن است. اگرچه هر یک از این سه «پایه» را می‌توان به تنهایی به کار گرفت، فکر می‌کنیم هر سه جزء بر روی هم ساختاری استوار، پایدار و منسجم را تشکیل می‌دهد. نخست این کوشش و همکاری را با این باور آغاز کردیم که دو مغز بهتر از یکی می‌اندیشند. با نگارش نخستین چاپ دریافتیم که چنین برنامه‌ای مغزهای بیشتر و بهتری از آنچه مؤلفان می‌توانند روی هم بگذارند طلب می‌کند. عمیقترین سپاسهای خود را به کسانی که وقت، انرژی و خرد خود را در آماده‌سازی این ویرایش جدید با ما قسمت کردند، بویژه به خانواده‌هایمان و کارکنان انتشارات لانگمن، تقدیم می‌کنیم.

همچنین مایلیم از پژوهشگران و استادان همکارمان که بازنگریهای اندیشمندانه‌شان به ما در ارائهٔ این اثر کمک کرد تشکر کنیم: الیزابت آن بارتلت[3]، از دانشگاه مینه‌سوتا ــ دلوت[4]؛ الن گریزبی[5]، از دانشگاه نیومکزیکو؛ کریستن پاریس[6]، از دانشگاه وسترن واشنگتن؛ دیوید فریمن[7]، از دانشگاه واشبرن[8]، مارک ویور[9]، از کالج ووستر[10]؛ لاری بگ‌بی[11]، از دانشگاه ایالتی کانزاس؛ و ریچارد بی. کلوز[12]، از دانشگاه کوتس تاون[13] ــ همچنین بار دیگر، دین خود را نسبت به گری توماس[14] از دانشگاه مینه‌سوتا برای کمکش در بخش «آزادی همجنس‌بازان» در فصل هشت اعلام می‌داریم.

ترنس بال
ریچارد دگر

1- Ideals and ideologies: A Reader.
2- "Contemporary Political Ideologies"
3- Elizabeth Ann Bartlett
4- University of Minnesota-Duluth
5- Ellen Grigsby
6- Kristen Parris
7- David Freeman
8- Washburn University
9- Mark Weaver
10- College of Wooster
11- Laurie Bagby
12- Richard B. Close
13- Kutztown University
14- Gary Thomas

سخنی با خواننده

می‌خواهیم به سه ویژگی این کتاب توجه کنید. نخست، بسیاری از آثاری که در حکم مأخذ در این کتاب از آنها نقل قول یا یاد شده است، به طور کامل یا جزئی در گزیده‌ای که مؤلفان با عنوان گزیدهٔ *آرمانها و ایدئولوژیها* ویرایش کرده‌اند تجدید چاپ شده است. وقتی از یکی از این منابع اصلی در این متن یاد می‌کنیم، در «یادداشتها» به گزیدهٔ مربوط در *آرمانها و ایدئولوژیها* ارجاع می‌دهیم.

دوم، مطالعهٔ ایدئولوژیهای سیاسی از بسیاری لحاظ مطالعهٔ واژه‌هاست. به این دلیل اغلب توجه شما را به استفادهٔ اندیشمندان و رهبران سیاسی از واژه‌هایی چون «دموکراسی» و «آزادی» معطوف می‌نماییم. با این کار سنّت فیلسوفان را در استفاده از علامت نقل قول به معنی *واژه* ــ مثلاً «دموکراسی» و «آزادی» ــ مناسب یافته‌ایم.

سوم، تعدادی از واژه‌ها و عبارات اصلی در متن با **حروف سیاه** چاپ شده‌اند. تعاریف این عبارات و واژه‌ها در واژه‌نامهٔ توصیفی پایان کتاب پیش از نمایه آمده است.

همچنین از شما می‌خواهیم هر پیشنهاد یا اظهار نظری برای اصلاح این کتاب دارید برای ما بفرستید. برای این کار، می‌توانید با بخش علوم سیاسی در دانشگاه ایالتی آریزونا، Tempe, AZ 85287-2001 یا پست الکترونیک ترنس بال در tball@imap4.asu.eda و ریچارد دگر در icrkd@asuvm.inre.asu.edu مکاتبه کنید.

ترنس بال
ریچارد دگر



بخش اول

ایدئولوژی و دموکراسی



فصل یکم

اندیشه‌شناسی و ایدئولوژی

اندیشه‌های اقتصاددانان و فلاسفهٔ سیاسی، چه هنگامی که درست و چه هنگامی که نادرست باشد، بسیار نیرومندتر از آن‌اند که معمولاً در مخیّله می‌گنجد. به‌واقع، جهان زیر سیطرهٔ کمتر چیز دیگری است. مردان عمل، که معتقدند از هرگونه تأثیرات فکری مصون‌اند، معمولاً خود بندهٔ اقتصاددانی در گور آرمیده‌اند. دیوانگانی که بر اریکهٔ قدرت تکیه زده‌اند و تصور می‌کنند از غیب به آنان الهام می‌شود، تصورات جنون‌آمیز خود را از نوشته‌های استادان چند سال پیشتر گرفته‌اند.

جان م. کینز[1]

ساعت نُه و دو دقیقهٔ بامداد سی و یکم فروردین ۱۳۷۴ (نوزدهم آوریل ۱۹۹۵) بمب بسیار ویرانگری جلو ساختمان دولتی موره[2] در اُکلاهماسیتی منفجر شد. در این حادثه، یکصد و شصت و هشت نفر از جمله نوزده کودک، کُشته و بیش از پانصد نفر به‌شدت مجروح شدند. آسیب به ساختمان چنان شدید بود که مجبور شدند آن را کلاً بکوبند. این ویرانی و مرگ نه تنها گواهی بود بر نیروی ویرانگر بمب، بلکه بر نیروی *اندیشه‌های* نونازی[3] در باب «خلوص» نژادی، «قدرت [نژاد] سفید»، «یهودیان»، و دیگر گروههای «پست‌تر» قومی ـ نژادی. دست کم یکی از بمب‌گذاران، این اندیشه‌ها را از رُمان *خاطرات ترنر*[4] (که بحث مفصل آن در فصل هفت آمده) فرا گرفته بود. اندیشه‌های مطرح‌شده در این رمان، و به طور کلی ایدئولوژی نونازی در عصر حاضر، پیشینه‌ای طولانی دارد که حتی به روزگار پیش از هیتلر می‌رسد (در *خاطرات* ترنر هیتلر «انسان کبیر» نامیده شده) و همچنان الهام‌بخش گروههای شبه نظامی و سرتراشیده‌ها در امریکا و دیگر نقاط جهان است.

این افکار و اندیشه‌های فراوان دیگری در قالب نظامهایی از عقاید به نام *ایدئولوژی* متبلور

1- John Maynard Keynes
2- Murrah Federal Building
3- neo-Nazi
4- *The Turner Diaries*

می‌شوند. این ایدئولوژی تفکر مردم را دربارهٔ مسائلی چون نژاد، ملیت، نقش و وظیفهٔ دولت، رابطهٔ زن و مرد، مسئولیت انسان در برابر محیط زیست طبیعی، و بسیاری موضوعهای دیگر شکل می‌دهد. در واقع، ایدئولوژیهای سیاسی هم‌اکنون جهانی را شکل می‌دهند که ما و فرزندانمان در قرن بیست و یکم در آن زندگی خواهیم کرد ــ قرنی که گویی از نظر سیاسی حتی پیچیده‌تر از قرن بیستم باشد.

بیشتر قرن بیستم، عرصهٔ سیاست جهانی در سیطرهٔ برخورد سه ایدئولوژی سیاسی ــ لیبرالیسم[1]، کمونیسم[2]، و فاشیسم[3] ــ بود. در جنگ جهانی دوم، نظام کمونیستی اتحاد شوروی برای درهم شکستن اتحاد فاشیستی آلمان، ایتالیا و ژاپن به دموکراسیهای لیبرال غربی پیوست. کمونیستها و متفقین لیبرال، پس از پیروزی بر فاشیسم، دشمن سرسخت یکدیگر در جنگی سرد شدند که چهل سال به درازا کشید. اما جنگ سرد با فروپاشی کمونیسم و تجزیهٔ اتحاد شوروی پایان یافت و به نظر می‌رسد که برخورد دهشتناک اما آسان‌فهم ایدئولوژیها به پایان رسیده است. «خطر کمونیستی» عمدتاً از میان رفته و «امپراتوری شیطانی» سرنگون شده است. دموکراسی لیبرالی پیروز شده است و صلح و نیکبختی در سراسر جهان گسترده خواهد شد.

شاید. اما، به نظر می‌رسد که جهان جنگ سرد از راههایی چند جای خود را به جهانی ترسناک‌تر و مطمئناً رمزآلودتر داده است: جهان جنگهای خونین میان نژادپرستان و ملی‌گرایان جنگ‌طلب؛ جهان جنگهای فرهنگی از قبیل آنهایی که نژادپرستان سفید و افریقایی‌مداران سیاه برمی‌افروزند؛ یا منازعات محافظه‌کاران مذهبی و انسان‌گرایانی که دین را از حکومت جدا می‌بینند؛ یا مبارزات طرفداران آزادی همجنس‌گرایان و گروههای ضد همجنس‌گرایی؛ یا کشمکشهای زن‌باوران[4] و ضد زن‌باوران و مرافعه‌های بی‌شمار دیگر. این اختلافات چه آینده‌ای را رقم می‌زنند؟ ما، در مقام دانشجو ــ و از آن مهم‌تر، در مقام شهروند ــ از این دنیای جدید مملو از رویاروییهای گیج‌کننده بین آرا و ارزشها چگونه باید سر درآوریم؟ مزیتهای دیدگاههایی چنین متفاوت را چگونه باید ارزیابی و بین آنها داوری کنیم؟ آشکار است که هیچ کس ــ نه

1- liberalism 2- communism 3- fascism 4- feminists

دانشجو، نه پژوهشگر، و نه خبرهٔ خودآموخته ــ به جام جهان‌نما یا پنجره‌ای رو به آینده دسترسی ندارد. یگانه کتاب گشوده در برابر ما، کتاب گذشته و تاریخ است. بنابراین، اگر بخواهیم خط اندیشهٔ گروههای سرتراشیدهٔ نونازی را درک کنیم، باید اندیشهٔ نازیهای گذشته را مطالعه کنیم. نونازیها سو و جهت خود را از گذشته می‌گیرند؛ همان جایی که قهرمانان و نیاکان هم‌کیش ایشان از آن سر برمی‌آورند. پس، هر که خواهان شناخت اینان است، باید به تاریخچهٔ جنبش نازی هم بنگرد. این نکته دربارهٔ هر ایدئولوژی یا جنبش سیاسی دیگر هم صادق است.

دنیای محل زیست ما به یکباره دیروز سبز نشده است. این دنیا برای خود تاریخی دارد ــ و حکایتی که باید به آن گوش سپرد. به قول جورج سانتایانا[1]ی فیلسوف، آنان که گذشته را فراموش می‌کنند، محکوم‌اند اشتباهاتش را تکرار کنند. به علاوه هر که از گذشته غافل بماند، نباید امیدوار باشد که بتواند خود یا جهان محل زیست خود را درک کند. ذهن ما، اندیشه‌هایمان، باورها و نگرشهایمان همگی در کورهٔ ستیزهای مسلکی پیشین گداخته و بر سندان آنها شکل گرفته‌اند. اگر بخواهیم مؤثر عمل کنیم و زندگی صلح‌آمیزی داشته باشیم، باید آن ایدئولوژیهای سیاسی را که تأثیری عمیق در اقدامات و نگرشهای سیاسی ما و دیگر مردمان گذارده بشناسیم.

هدف ما در این کتاب فراهم آوردن اساس این شناخت است. در این فصل مقدماتی، هدف خاصّ ما توضیح مفهوم ایدئولوژی است. در فصلهای بعد، به بررسی ایدئولوژیهای گوناگونی می‌پردازیم که در شکل‌دهی به چشم‌انداز سیاسی حیات ما نقش مهمی داشته و گاه موجب دگرگونی شدیدی در آن شده است. ما به ترتیب دربارهٔ لیبرالیسم، محافظه‌کاری[2]، سوسیالیسم[3]، فاشیسم، و دیگر ایدئولوژیها بحث می‌کنیم و در هر مورد، ظهور و رشد هر ایدئولوژی را در بافت تاریخی آن شرح می‌دهیم. این راه را از آن رو برگزیده‌ایم که ایدئولوژیهای سیاسی از غیب سر برنمی‌آورند. ایدئولوژیها که در بستر اوضاع تاریخی خاصی پدید می‌آیند، در واکنش به تغییرات همان اوضاع شکل می‌گیرند و تغییر می‌کنند. نتایج گاه حیرت‌آور است ــ مثلاً، گاه به نظر می‌رسد که مشترکات محافظه‌کاران امروزی با لیبرالهای قدیم بیشتر از مشترکات لیبرالهای امروزی و قدیمی است. اما علت این است که ایدئولوژیهای سیاسی، که از ثبات و انجماد به

1- George Santayana 2- conservatism 3- socialism

دورند، در برابر تغییرات دنیای پیرامون خود واکنش نشان می‌دهند.

این گفته بدان معنا نیست که ایدئولوژی همچون بادنما در برابر هر تغییر در وزشهای سیاسی، واکنشی انفعالی دارد. برعکس، ایدئولوژی بر آن است که به تغییرات اجتماعی شکل و جهت دهد. مردان و زنانی که پیرو ایدئولوژیهای سیاسی‌اند و آنها را ترویج می‌کنند ــ و تقریباً همهٔ ما به نوعی چنین می‌کنیم ــ می‌کوشند از هستی سر درآورند و جامعه، سیاست، و اقتصاد را بفهمند تا آن را بهتر کنند یا در برابر تغییراتی که به گمان آنان آن را بدتر می‌کند بایستند. لیکن، آنان برای اینکه بتوانند بدین طریق در جهان تأثیر بگذارند مجبورند در برابر تغییرات همیشه ساری، از جمله تغییرات ناشی از ایدئولوژیهای رقیب، واکنش نشان دهند.

پس، ایدئولوژی سیاسی پویا است. اگر نتواند خود را با اوضاع متغیر سازگار کند، از اینکه نتوانسته است آنچه را می‌خواهد انجام دهد ــ یعنی تغییر جهان ــ در جا خشکش نمی‌زند. این پویایی ممکن است برای کسی که خواهان فهم دقیق لیبرال یا محافظه‌کار است سرخوردگی ایجاد کند؛ چه، تعریف لیبرالیسم، محافظه‌کاری، یا هر ایدئولوژی دیگری با دقتی ریاضی ناشدنی است. اما به محض آنکه دریابیم ایدئولوژیهای سیاسی ریشه در اوضاع تاریخی دارند، همراه آنها متحول می‌شوند، و خود در دگرگونی آنها سهیم‌اند، آنگاه است که بر مسیر درست فهم معنای هر ایدئولوژی خاص گام نهاده‌ایم.

تعریف عملی «ایدئولوژی»

در نخستین نگاه، در واژهٔ *ایدئولوژی* نکته‌ای غریب به چشم می‌خورد. دیگر واژه‌های مختوم به *لوژی* نام رشته‌های علمی را بیان می‌کنند. بنابراین، مثلاً «بیولوژی» که ــ بخش آغازینش، از *bios* یونانی به معنی زندگی آمده ــ بررسی علمی زیست است. «پسیکولوژی» مطالعهٔ *psyche* یا همان روان است. و «سوسیولوژی» مطالعهٔ جامعه. از این‌رو، به نظر منطقی می‌آید که ایدئولوژی هم بررسی علمی اندیشه باشد. واژهٔ «ایدئولوژی» هنگامی که در سدهٔ هجدهم در فرانسه وضع شد در اصل درست به همین معنا به کار می‌رفت[۱]. با این حال، طی دو سدهٔ گذشته، معنی واژه تغییری اساسی یافته است. «ایدئولوژی» بررسی علمی اندیشه‌ها نیست بلکه دالّ بر مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که در صدد پیوند دادن اندیشه و عمل است. یعنی،

ایدئولوژی بر آن است که شیوهٔ تفکر مردم و چگونگی اعمال آنان را شکل دهد.

پس، آن گونه که ما این اصطلاح را به کار می‌بریم، *امروزه ایدئولوژی مجموعه‌ای است نسبتاً همساز و فراگیر از اندیشه‌هایی که به توضیح و ارزشیابی اوضاع اجتماعی می‌پردازد، به مردم کمک می‌کند تا جایگاه خویش را در جامعه درک کنند، و برای عمل سیاسی و اجتماعی برنامه‌ای ارائه می‌کند.* دقیق‌تر، هر ایدئولوژی نزد پیروانش چهار نقش ایفا می‌کند. ۱) توضیحی، ۲) *ارزشیابی*، ۳) جهت‌دهی، و ۴) *برنامه‌ای*. اکنون به هر یک از این چهار نقش نگاهی دقیق‌تر می‌اندازیم.

نقش توضیحی: هر ایدئولوژی به توضیح علت وضعیت موجود اجتماعی، سیاسی، و اقتصادی، بویژه در دوره‌های بحرانی، می‌پردازد. در چنین دوره‌هایی مردم، گاه با نگرانی، برای آنچه رخ می‌دهد توضیح می‌طلبند. چرا جنگ وجود دارد؟ چرا رکود اقتصادی رخ می‌دهد؟ سبب بروز بیکاری چیست؟ چرا گروهی دارا و بقیه ندارند؟ چرا روابط بین نژادهای مختلف کشمکش‌زا و دشوار است؟ ایدئولوژیهای مختلف پاسخهای متفاوتی برای این پرسشها دارند. اما هر ایدئولوژی به نوعی به این پرسشها پاسخ می‌دهد و بر آن است تا جهان پیچیدهٔ پیرامون را برایمان فهم‌پذیر سازد. مثلاً، ممکن است مارکسیستها جنگ را پیامد رقابت سرمایه‌داران برای به دست آوردن بازارهای خارجی بدانند، حال آنکه فاشیستها احتمالاً جنگ را به مثابهٔ آزمایش «ارادهٔ» ملتی در برابر ملت دیگر توضیح می‌دهند. لیبرال شاید تورم را نتیجهٔ دخالت دولت در بازار بداند، در حالی که جنبش آزادی سیاهان ریشهٔ بسیاری از مسائل اجتماعی را در نژادپرستی سفیدپوستان می‌بینند. آن‌گونه که از این مثالها برمی‌آید، توضیح هر ایدئولوژی با دیگری کاملاً متفاوت است، اما هر یک نگرشی معین نسبت به اوضاع و رویدادهای پیچیده ارائه می‌کند که می‌کوشد پدیده‌ها را فهم‌پذیر کند. علاوه بر این، ایدئولوژی‌پردازان ــ که می‌کوشند دیگران را قانع کنند تا ایدئولوژیشان را بپذیرند ــ نوعاً می‌خواهند تا حد ممکن به تعداد بیشتری از مردم دست یابند و این آرزو موجب می‌شود برای رویدادها و اوضاع غریب توضیحاتی آسان، و گاه ساده‌اندیشانه، ارائه کنند.

نقش ارزشیابی. نقش دوم ایدئولوژی ارائهٔ معیارهایی برای ارزشیابی اوضاع اجتماعی است. گذشته از همه چیز، توضیح علل وقوع رویدادهایی خاص با قضاوت دربارهٔ خوب یا بد بودن

چنین رویدادهایی تفاوت دارد. آیا هر جنگی شرارتی است که دوری جستن از آن ضروری است، یا برخی از آنها توجیهی اخلاقی دارند؟ آیا دوره‌های رکود بخشی طبیعی از چرخهٔ تجارت‌اند یا نشانهٔ بیماری نظام اقتصادی؟ آیا به‌کارگیری کامل نیروی انسانی آرمانی منطقی است یا بلاهتی برخاسته از نشئگی؟ آیا اختلاف شدید فقر و ثروت مطلوب است یا نامطلوب؟ آیا درگیریهای نژادی ناگزیر است یا اجتناب‌پذیر؟ باز، ایدئولوژی در پاسخ به این پرسشها برای پیروان خویش معیارهایی ارائه می‌کند. مثلاً اگر شما لیبرال باشید، به منظور ارزشیابی سیاستی پیشنهادی احتمالاً می‌خواهید بدانید که این سیاست چه تأثیری در افزایش یا کاهش نقش دولت در زندگی افراد دارد. اگر نقش دولت را تقویت کند، نامطلوب است. اگر زن‌باور باشید، احتمالاً می‌خواهید بدانید آیا سیاست پیشنهادی موافق یا مخالف منافع زنان است، و بر همین اساس چنان سیاستی را تأیید یا رد می‌کنید. یا اگر کمونیست باشید، احتمالاً می‌پرسید که این پیشنهاد چه تأثیری در طبقهٔ کارگر دارد، و در مبارزهٔ طبقاتی، افق پیروزی کارگران را تا چه اندازه محدود یا گسترده می‌کند. این بدان معناست که احتمال دارد آنچه در نظر هواداران یک ایدئولوژی خواستنی بنماید در نظر طرفداران ایدئولوژی متفاوت دیگری نفرت‌انگیز باشد ــ مثلاً، مبارزهٔ طبقاتی از دید کمونیستها خیر و در نظر فاشیستها شرّ است. روشن است هر ایدئولوژی، صرف نظر از موضعش، معیارها و راهنماهایی ارائه می‌دهد تا به کمک آنها مردم اوضاع و سیاستهای اجتماعی را به گونه‌ای ارزشیابی و داوری کنند، که قادر باشند بر خوب یا بد و یا بی‌فایده بودنش حکم دهند.

نقش جهت‌دهی. ایدئولوژی به پیرو خود جهت و هویت می‌دهد ــ کیستم، به کدام گروه (نژاد، ملت، جنس، و مانند اینها) تعلق دارم و با بقیهٔ جهان چگونه رابطه‌ای دارم؟ همچون راهپیمایان و مسافرانی که برای یافتن راه در مناطق ناآشنا از نقشه، قطب‌نما و عوارض جغرافیایی بهره می‌جویند، مردم نیز برای یافتن جایگاه و هویت اجتماعی خود باید از چیزی کمک بگیرند. ایدئولوژی هم همانند قطب‌نما کمک می‌کند مردم جهت خود را بیابند ــ که دریابند کیستند و کجایند و چگونه باید خود را با جهانی هزارتو سازگار کنند. مثلاً، اگر کمونیست باشید، به احتمال قوی خود را عضوی از طبقهٔ کارگر و متعلق به حزبی می‌دانید که خود را وقف رهاسازی کارگران از ستم و استثمار سرمایه‌داری کرده و از این‌رو سرسختانه

مخالف طبقهٔ سرمایه‌دار حاکم است. یا، در موضع فردی نازی احتمالاً خود را سفیدپوستی می‌پندارید که حزبتان دست‌اندرکار خالص کردن‌نژاد و برده یا حتی نابود کردن نژادهای «پست» است. یا اگر زن‌باور باشید، احتمالاً پیش از هر چیز، خود را زنی (یا مردی که مشکلات زنان را درک می‌کند) می‌بینید متعلق به جنبشی که هدفش پایان دادن به بهره‌کشی و ستم جنسی است. ایدئولوژیهای دیگر به پیروان خود کمک می‌کنند تا جهت خود را بیابند و به شیوه‌های باز هم متفاوتی، وضعیت یا جایگاه خویش را در جامعه پیدا کنند، اما همهٔ ایدئولوژیها نقش جهت‌دهی را ایفا می‌کنند.

نقش برنامهٔ سیاسی. سرانجام، هر ایدئولوژی به پیروانش می‌گوید چه چیزی را چگونه انجام دهند. هر ایدئولوژی، با ارائهٔ برنامه‌ای کلی برای عمل سیاسی و اجتماعی، نقشی تجویزی یا برنامه‌ریزانه دارد. همانند پزشکی که برای بیمارش نسخه می‌نویسد، و مربی‌ای که برای شاگردانش برنامهٔ تمرین دارد، هر ایدئولوژی سیاسی نیز درمانی برای جامعهٔ بیمار و چاره‌ای برای حفظ سلامت جامعهٔ سالم تجویز می‌کند. اگر تشخیص ایدئولوژی دربارهٔ وضعیت جامعه این باور را در شما القا کند که اوضاع بد و رو به بدتر شدن است، در صورتی حمایت شما را جلب خواهد کرد که نسخه‌ای یا برنامه‌ای ظاهراً مؤثر برای بهبود اوضاع داشته باشد. و این دقیقاً همان است که ایدئولوژیها می‌کوشند انجام دهند. مثلاً، اگر کمونیست باشید معتقدید که در آماده‌سازی برای براندازی نظام سرمایه‌داری و تسخیر قدرت حکومتی، و در نهایت ایجاد جامعهٔ مبتنی بر تعاون و کمونیسم، ضروری است آگاهی یا هشیاری طبقهٔ کارگر افزایش یابد. اما اگر فردی نازی باشید معتقدید که بر نژاد «برتر» سفید فرض است یهودیان، سیاهان و دیگر اقوام «پست» را جدا کند، به انزوا و انقیاد بکشاند ــ و احتمالاً آنان را نابود سازد. اگر لیبرال باشید، برنامهٔ سیاسیتان شامل پیشنهادهایی برای کاهش یا حذف مداخلهٔ دولت در زندگی مردم است. اما اگر محافظه‌کار سنتی باشید، شاید بخواهید دولت برای ترویج ارزشهای سنتی یا اصول اخلاقی دخالت کند. همچنانکه از این مثالها برمی‌آید، ایدئولوژیهای مختلف برنامه‌های بسیار متفاوتی برای عمل پیش می‌نهند، لیکن همهٔ آنها نوعی برنامه عرضه می‌کنند.

ایدئولوژیهای سیاسی بر آنند که با ایفای این چهار نقش پیوندی بین تفکر ــ اندیشه‌ها و باورها ــ و عمل فراهم آورند. هر ایدئولوژی بر این امید است تا با ارائهٔ تصویری از وضعیت

سیاسی موجود و اجتماعی جهان، این گونه که اکنون است و آن گونه که باید باشد، مردم را به تغییر یا حفظ شیوهٔ زندگی برانگیزد. اگر از پس این کار برنیاید ــ یعنی اگر همهٔ این چهار نقش را ایفا نکند ــ ایدئولوژی سیاسی محسوب نمی‌شود. بدین‌سان، تعریف عملی، با نمایاندن اینکه ایدئولوژی چیست یا چه نیست، به ما کمک می‌کند تا از چیستی آن تصویری شفافتر به دست آوریم.

ایدئولوژی هر چه باشد نظریهٔ علمی نیست. بی‌تردید، گاهی تمییز بین ایدئولوژی و نظریهٔ علمی کاری دشوار است. همین واقعیت که هواداران ایدئولوژیهای سیاسی اغلب ادعا می‌کنند نظریاتشان به‌راستی علمی است، خود دلیلی بر این مدعا است. دلیل دیگر آن است که دانشمندان، بویژه علمای علوم اجتماعی، گاه نمی‌توانند دریابند نظریه‌هایشان از تعصبات ایدئولوژیک آنان شکل گرفته است. و در بسیاری موارد، ایدئولوژیهای سیاسی برای توضیح وضعیت موجود جهان از نظریه‌های علمی استمداد می‌جویند. مثلاً، بعضی آنارشیستها، گروهی از لیبرالها، و هم نازیها و بعضی کمونیستها برای مقاصد خویش از نظریهٔ تکامل داروین بهره گرفته‌اند.

درست است که تمییز ایدئولوژی از نظریهٔ علمی گاه بس دشوار است، اما این بدان معنا نیست که بین نظریه‌ای، مانند نظریهٔ داروین، و ایدئولوژیهایی که از آن بهره گرفته‌اند ــ و در بسیاری موارد آن را تحریف کرده‌اند ــ تفاوتی وجود ندارد. نظریهٔ علمی ماهیتی **تجربی** دارد، یعنی با توصیف و توضیح ویژگی یا خصوصیات معینی از جهان سروکار دارد، و تجویز نمی‌کند که مردم چه کار باید بکنند. البته، این نظریه‌های علمی به همان اندازه که اشاراتی دربارهٔ اینکه مردم چگونه *می‌توانند* زندگی کنند در بردارند، ممکن است شامل مسألهٔ **تجویز** اینکه مردم چگونه *باید* زندگی کنند هم باشند. این نکته بویژه در مورد نظریه‌های اجتماعی صدق می‌کند و جداکردن ملاحظات تجویزی و تجربی آنها بسیار دشوار ــ و به گفتهٔ بعضی، غیرممکن ــ است. اما گفتن اینکه نظریهٔ علمی هم می‌تواند دربردارندهٔ اشاراتی برای عمل باشد به این معنا نیست که نظریهٔ علمی را ایدئولوژی بدانیم. دانشمندان به صرف *دانشمند* بودن مستقیماً با این اشارات، که برای ایدئولوژی پردازان قطعاً مهم است، سروکاری ندارند.

می‌توان تعریف مبتنی بر نقش را برای تمایز قائل شدن بین ایدئولوژیهای سیاسی و بعضی

«ـایسمها»ی دیگر، مثل تروریسم، که گاهی با ایدئولوژی اشتباه می‌شود، به کار گرفت. چون نام مهمترین ایدئولوژیها با پسوند ـایسم پایان می‌یابد، بعضی تصور می‌کنند هر «ـایسمی» ایدئولوژی سیاسی است. چنین تصوری کاملاً نادرست است. بسیاری از واژه‌های دیگر هم مانند آلکُلیسم، مگنتیسم (به معنای مغناطیس)، و هیپنوتیسم، هر چه باشند ایدئولوژی سیاسی نیستند. تروریسم هم ایدئولوژی نیست. ممکن است تروریسم برای اقدام سیاسی و اجتماعی برنامه‌ای هم ارائه کند و از این رو نقش برنامه‌ای هم ایفا کند، اما به تنهایی نه به توضیح و ارزشیابی اوضاع می‌پردازد و نه نقش جهت‌دهی دارد. خود تروریسم ایدئولوژی نیست، بلکه راهکاری است که برخی ایدئولوژی‌پردازان برای پیشبرد اهدافشان به کار می‌گیرند. و همچنانکه به زودی خواهیم دید، آنارشیسم[1] (دولت‌ستیزی) و ناسیونالیسم[2] (ملی‌گرایی) هم ایدئولوژی نیستند.

سرانجام با به‌کارگیری تعریف مبتنی بر نقش می‌توانیم بین دموکراسی (مردم‌سالاری) و ایدئولوژیهای سیاسی تمییز قائل شویم. دموکراسی، برخلاف سوسیالیسم، محافظه‌کاری و دیگر ایدئولوژیها، هیچ توضیحی دربارهٔ علت وضعیت موجود ارائه نمی‌دهد، و صرفاً با مسامحه می‌توان گفت که دموکراسی به نوعی نقشهای ارزشیابی، جهت‌دهی، یا برنامه‌ای را ایفا می‌کند. علاوه بر این، تقریباً همهٔ ایدئولوژیها از دموکراسی دم می‌زنند که اگر دموکراسی هم نوعی ایدئولوژی بود چنین ادعایی امکان نداشت. مثلاً، هر کس می‌تواند به آسانی ادعا کند که دموکرات محافظه‌کار، دموکرات لیبرال، یا دموکرات سوسیالیست است ــ بسیار آسان‌تر از آنکه ادعا کند محافظه‌کار سوسیالیست، یا مثلاً فاشیست لیبرال است. این بدین معناست که دموکراسی، یا حکومت مردم، ایدئولوژی نیست، بلکه *آرمان* است ــ موضوعی که در فصل بعدی دنبال می‌کنیم.

در همهٔ این موارد، تعریف مبتنی بر نقش با حذف مواردی که هر چهار نقش را یکجا ایفا نمی‌کنند کمک می‌کند تا مفهوم ایدئولوژی شفاف شود. به هر روی، مواردی نیز وجود دارد که این تعریف عملی چندان کمکی نمی‌کند. تمایز بین فلسفه یا نظریهٔ سیاسی و ایدئولوژی

1- anarchism 2- nationalism

نمونه‌ای از این موارد است. در چنین موردی، تعریف مبتنی بر نقش هیچ کمکی نمی‌کند زیرا نظریه‌های سیاسی نیز نوعاً همین چهار نقش را ایفا می‌کنند. تفاوت عمده در آن است که نظریهٔ سیاسی در سطحی بالاتر، انتزاعی‌تر، منضبط‌تر و شاید بی‌طرفانه‌تر از ایدئولوژی ایفای نقش می‌کند. آثار برجستهٔ فلسفهٔ سیاسی، مانند *جمهور*[1] افلاطون و *قرارداد اجتماعی*[2] روسو که مطمئناً درصدد توضیح و ارزشیابی اوضاع اجتماعی‌اند، به خواننده کمک می‌کنند جایگاه خویش را در جهان بیابد. این آثار حتی برای عمل برنامه‌ای کلی تجویز می‌کنند. اما این نوشته‌ها و دیگر شاهکارهای فلسفهٔ سیاسی، بسیار پیچیده و انتزاعی‌اند ــ و از این رو نمی‌توانند توده‌های مردم را به عمل وا دارند. ایدئولوژیهای سیاسی برای پیشبرد اهدافشان علاوه بر به‌کارگیری آثار فیلسوفان سیاسی بزرگ از نظریه‌های علمی هم استفاده می‌کنند. لیکن به دلیل آنکه ارتباط فکر با عمل برایشان اولویت دارد، به ساده‌سازی اندیشهٔ فیلسوفان سیاسی گرایش دارند تا این فلسفه را برای تودهٔ مردم آسان‌فهم ــ و رغبت‌برانگیز ــ کنند. از این رو، تفاوت عمدهٔ فلسفهٔ سیاسی و ایدئولوژی سیاسی بیشتر کمّی است. هر دو هدف واحدی را دنبال می‌کنند، اما ایدئولوژی به گونه‌ای عینی‌تر و آسان‌تر این کار را انجام می‌دهد زیرا توجه عمدهٔ ایدئولوژیها به اهمیت عمل معطوف است[۲].

در مورد دین نیز مشکلات مشابهی رخ می‌نماید. اغلب ادیان، شاید همهٔ آنها، برای پیروان خود هر چهار نقش توضیحی، ارزشیابی، جهت‌دهی، و برنامه‌ای را ایفا می‌کنند. آیا دین هم از این نظر ایدئولوژی به شمار می‌آید؟ اگر همچون بعضی دانشمندان، ایدئولوژی را صرفاً «نظامی اعتقادی» بدانیم، چنین معنایی استنباط می‌شود[۳]. علاوه بر این، بسیاری از دانشمندان و تعداد چشمگیری از ایدئولوژی‌پردازان به ابعادی از ایدئولوژی سیاسی توجه کرده‌اند که نزد پیروان خویش همان مشخصه‌های دین را یافته است. مثلاً، شرحی دربارهٔ کمونیسم که کمونیستهای پیشین سرخورده آن را نگاشته‌اند، عنوان *خدای شکست‌خورده*[3] را بر خود دارد[۴]. و، جای انکار نیست که علایق دینی نقش عمده‌ای در ستیزهای ایدئولوژیک داشته و دارند ــ در فصلهای بعد با این موضوع بیشتر آشنا می‌شویم. با این حال، تفاوتی عمده بین دین و

1- *Republic* 2- *Social Contract* 3- *The God that Failed*

ایدئولوژی سیاسی وجود دارد. ادیان بیشتر با ماوراءالطبیعه و تقدس سروکار دارند ــ خدا (یا خدایان) و زندگی(های) پس از مرگ ــ حال آنکه ایدئولوژی بیشتر به اکنون و اینجا، به زندگی بر کرهٔ خاکی می‌پردازد. به سخن دیگر، ایدئولوژی به جای آنکه مردم را برای زندگی بهتر در دنیای دیگر آماده کند، بر آن است تا به مردم کمک کند تا در همین دنیا تا حد ممکن بهتر زندگی کنند.

البته، این هم درجاتی دارد. بسیاری از ادیان توجه خاصی به شیوهٔ زندگی مردم در همین دنیا دارند، اما این موضوع همیشه یا ضرورتاً هدف عمدهٔ دین نیست. اما هدف عمدهٔ ایدئولوژی سیاسی همین است. با این حال، برای کسی که می‌خواهد ایدئولوژی را بفهمد، مرزبندی دقیق و روشن، بین نظریهٔ علمی، فلسفهٔ سیاسی و دین از یک سو، و ایدئولوژی سیاسی از سوی دیگر، اهمیت چندانی ندارد. مهمترین نکته این است که ببینیم هر ایدئولوژی چگونه به ایفای چهار نقش یادشده می‌پردازد و برای آن از باورهای دینی، فلسفه‌ها، و نظریه‌های گوناگون چگونه بهره می‌جوید.

آزادی و سرشت انسان

برای آنکه ایدئولوژی سیاسی بتواند این چهار نقش ــ توضیحی، ارزشیابی، جهت‌دهی و برنامه‌ای ــ را ایفا کند، باید به مفهوم ژرف‌تری از تواناییهای انسان و آنچه برای انسانها دست‌یافتنی است، توسل جوید. این بدان معنا است که در هر ایدئولوژی دو مشخصهٔ دیگر نهفته است: (۱) مجموعه‌ای از باورهای اساسی دربارهٔ سرشت *انسان*، و (۲) مفهومی از *آزادی*.

سرشت انسان

هر ایدئولوژی، دست‌کم به صورت ضمنی، دربردارندهٔ مفهوم خاصی از سرشت انسان ــ یعنی برداشتی از قابلیتها، محدودیتها، انگیزه‌ها و سائقه‌های اساسی انسان ــ است. بعضی ایدئولوژیها رقابت بر سر کسب بیشترین سهم ممکن از منابع کمیاب را اقتضای «سرشت» انسان می‌دانند؛ حال آنکه، تعدادی دیگر برآن‌اند که مردم «طبعاً» به همکاری با یکدیگر گرایش دارند و آنچه را دارند با دیگران تقسیم می‌کنند. مثلاً، لیبرالهای قدیمی و اخلاف امروزینشان احتمالاً

بر این باورند که انسان «طبعاً» رقابت‌پیشه و مال‌اندوز است. برعکس، کمونیستها رقابت و مال‌اندوزی را رذالتهایی «غیرطبیعی» و پلید می‌دانند که پروردهٔ نظام مسخ‌شده و مسخ‌کنندهٔ سرمایه‌داری است ـ نظامی که انسانها را از سرشت «راستین» خود که بخشندگی و همکاری است منحرف می‌سازد. با این همه، ایدئولوژیهای دیگری هم هستند که چنین می‌انگارند انسان طبعاً یا ذاتاً نوعی خودآگاهی نژادی[1] دارد که او را به معاشرت با هم‌نژادان خویش وا می‌دارد و از معاشرت یا حتی ابراز همدردی با اعضای نژادهای دیگر باز می‌دارد. بدین ترتیب، نازیها مدعی‌اند که مبارزه برای سلطهٔ نژادی، امری «طبیعی» و کوشش برای ایجاد هماهنگی و صلح بین نژادها «غیرطبیعی» است.

برای درک ایدئولوژیهای سیاسی برداشتهایی از این دست دربارهٔ سرشت انسان ضروری است، زیرا در تعیین چگونگی ایفای چهار نقش هر ایدئولوژی سهم بسزایی دارد. برداشت هر ایدئولوژی از سرشت انسان بویژه از این نظر ضروری است که ایدئولوژی برای هر آنچه از نگاه سیاسی امکان‌پذیر می‌داند حد و مرز تعیین می‌کند. مثلاً، وقتی کمونیستها می‌گویند باید برای ایجاد جامعهٔ بی‌طبقه بکوشیم، بدان معناست که به توانایی انسان در ایجاد جامعهٔ بی‌طبقه یقین دارند و در نتیجه آن را مخالف سرشت انسان نمی‌بینند. از سوی دیگر، هنگامی که محافظه‌کاران بر دوست داشتن و دفاع از نظم اجتماعی سنتی اصرار می‌ورزند، بدین معنا است که آنان اعتقاد دارند انسان موجود ضعیف و لغزش‌پذیری است که برنامه‌هایش بیشتر به زیان جامعه است تا بهبود آن. ایدئولوژیهای دیگر هم دیدگاههای دیگری نسبت به سرشت انسان دارند، اما در هر مورد برنامه‌ای که هر ایدئولوژی سیاسی تجویز می‌کند رابطهٔ مستقیمی با مفهوم سرشت انسان در آن ایدئولوژی ـ یعنی با برداشتش دربارهٔ سرشت راستین انسان و آنچه می‌تواند به دست آورد ـ دارد.

آزادی

ممکن است غریب بنماید، اما همهٔ ایدئولوژیها مدعی دفاع از «آزادی» و گسترش آن‌اند.

1- racial consciousness

آزادی در اجرای دو نقش ارزشیابی و برنامه‌ای شکل می‌گیرد، و این در حالی است که همهٔ ایدئولوژیها جوامعی که آزادی را ترویج نمی‌کنند محکوم می‌کنند و خود وعده می‌دهند برای ترویج آزادی اقدام کنند. اما هر ایدئولوژی آزادی را به شیوه‌ای متفاوت تعریف می‌کند. مثلاً، درک محافظه‌کاران نخستین از آزادی با درک لیبرالهای گذشته یا اخلاف کنونیشان تفاوت دارد؛ و این هر دو ایدئولوژی مخالف دیدگاه کمونیستی دربارهٔ آزادی است؛ و این هر سه اساساً از تصور نازیها از آزادی فاصله دارند. این بدان سبب است که آزادی **اساساً مفهومی مجادله‌برانگیز** است. به سخن دیگر، این مسأله که آزادی چیست مجادله‌برانگیز است؛ چه، هیچ تعریف واحد و مسلماً درستی از *آزادی* وجود ندارد.

چون همهٔ ایدئولوژیها مدعی ترویج «آزادی»اند، این مفهوم اساس مناسبی برای مقابله و مقایسهٔ ایدئولوژیهای مختلف به وجود می‌آورد. بنابراین، در فصلهای بعدی با به‌کارگیری الگوی سه‌تایی، یا سه‌گوشه‌ای پیشنهادی جرالد مک‌کالم[1] به توضیح مفهوم آزادی در هر ایدئولوژی می‌پردازیم[۵]. به نظر مک‌کالم، هر برداشتی از آزادی سه ویژگی دارد: (الف) عامل، (ب) مانع یا سدّی که بازدارندهٔ عامل است، و (ج) غایتی که هدف عامل است. و هر جمله‌ای دربارهٔ آزادی را می‌توان این گونه بیان کرد: «(الف) برای نیل به (ج) سدّی به صورت (ب) دارد / ندارد.»

به سخن دیگر، گفتن آنکه کسی آزاد است بدین معناست که *از چیزی آزاد* است و بنابراین *برای انجام دادن چیزی آزاد* است. *عامل* همان شخص یا شیء یا گروهی است که آزاد است یا باید باشد. اما عامل آزاد مطلق نیست؛ برای آنکه عامل آزاد باشد، لازم است او در پیگیری هر هدف خود ــ اعم از بیان عقیده، اجرای مناسک مذهبی یا صرفاً گردشی در یکی از بوستانهای شهری ــ *آزاد* باشد. با این حال، هیچ کس در دنبال کردن هدف خود نمی‌تواند آزاد باشد مگر اینکه از *موانع*، سدها، یا قید و بندهای مشخصی آزاد باشد. این موانع ممکن است صورتهای بسیار متنوعی بیابند ــ دیوار، زنجیر، تعصّب، و فقر تنها نمونه‌هایی چند از این موانع است ــ اما نکته این است که هر گاه موانعی شخص را از رسیدن به خواسته‌اش باز دارد، او نمی‌تواند

1- Gerald MacCallum

آزاد باشد. پس، «آزادی» دال بر رابطه‌ای است که در آن عامل، آزاد از هر مانعی، آزاد است به هدف مشخصی دست یابد.

این رابطه را می‌توان به صورت نموداری نمایش داد (شکل ۱-۱).

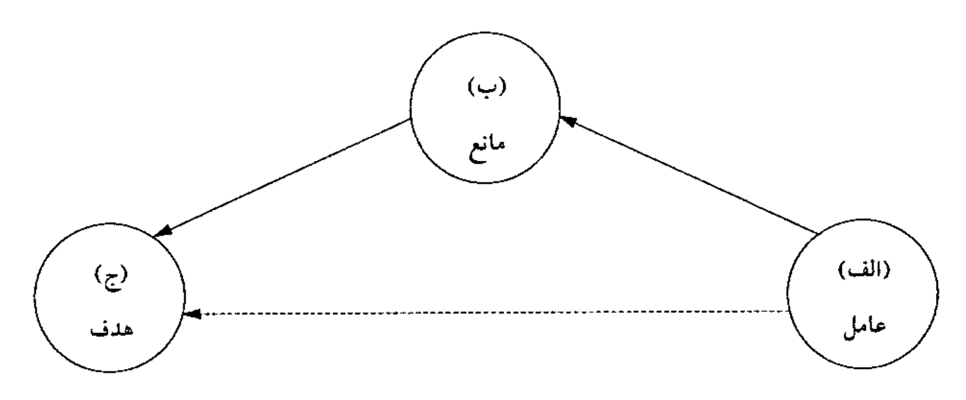
توجه کنید این سه بعد چگونه حتی در پرسشی پیش پا افتاده چون «امشب آزادی؟» وجود دارد. در این مورد، عامل «تو» یعنی همان مخاطب است. در این پرسش موانع یا اهداف تصریح نشده‌اند، اما علت آن است که در این پرسش می‌خواهیم بدانیم آیا مانعی که عامل را از دنبال کردن هدفی مشخص باز دارد، وجود دارد یا خیر. یعنی هنگامی که از کسی می‌پرسیم امشب آزادی یا نه، می‌خواهیم تعیین کنیم آیا چیزی ــ از قبیل لزوم مطالعه برای امتحان، رفتن به سر کار، یا پایبندی به قولی که به دیگری داده ــ او را از انجام دادن کار مشخصی باز می‌دارد یا خیر. آنگاه بدون وجود این مانع، عامل در این مورد «آزاد» است.

اما دربارهٔ آزادی *سیاسی* چه؟ به نظر مک‌کالم، مردم دربارهٔ اینکه در سیاست چه چیزی آزادی محسوب می‌شود دیدگاههای متفاوتی دارند زیرا هر کس (الف)، (ب) و (ج) را به گونه‌ای متفاوت می‌بیند. اکنون به بررسی هر یک از این سه بُعد بپردازیم. نخست، عامل و سپس هدفهای عامل را بررسی می‌کنیم و در نهایت به سدها و موانعی می‌پردازیم که عامل را از دنبال کردن هدفهایش باز می‌دارد.

عامل. ممکن است عامل فرد، طبقه، گروه، ملت، جنس، نژاد، یا حتی یک گونه باشد. چنان که در فصل سوم خواهیم دید، منظور عمدهٔ لیبرالها از آزادی همان آزادی فرد است. برعکس، توجه مارکس و مارکسیستها به آزادی طبقه‌ای مشخص ــ طبقهٔ کارگر ــ معطوف است. به نظر موسولینی و فاشیستهای ایتالیا، عامل همان دولت ملی[1] است؛ فاشیستهای آلمانی (نازیها) عامل را برابر نژاد می‌گرفتند. زن‌باوران هویت جنسی عامل را مهم‌ترین مسأله می‌دانند.

هدف. عامل هدف دارد. انواع مختلف عاملها انواع متفاوتی از هدفها را دنبال می‌کنند. هدف نازیها «خلوص» و برتری نژاد سفید است. هدف کمونیستها نیل به جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیستی است. لیبرال می‌خواهد به شیوهٔ خویشتن، بدون دخالتهای بی‌مورد دیگران، زندگی کند. زن‌باور

1- nation-state



شکل ۱-۱ *الگوی سه‌تایی آزادی.*

می‌خواهد در جامعه‌ای زندگی کند که ارزش و تواناییهای زنان را به رسمیت بشناسد و آنها را ارج نهد. و در مورد هر ایدئولوژی دیگری نیز چنین است.

مانع. عامل در راه دنبال کردن هدف خویش اغلب با موانعی روبه‌رو می‌شود. این موانع صورتهای متنوعی دارند ــ وضعیت مادّی یا جسمانی (مثلاً، فقر یا ناتوانیهای جسمی)، جُرم، اندیشه‌های اقتصادی و سیاسی و اجتماعی، ایدئولوژی، نهادهای اجتماعی، عرف، سنّت و اعتقادات. زنان با جنسیت‌گرایی و تبعیض جنسی روبه‌رو می‌شوند. کمونیستها با بی‌اعتنایی و «شعور کاذب» کارگران و ثروت و قدرت طبقهٔ سرمایه‌دار رو در رویند. نازیها در برابر یهودیان، سیاهان، و دیگر نژادهای «پست» قرار می‌گیرند. اغلب، هر ایدئولوژی ایدئولوژیهای دیگر را هم به سان سدّ یا مانعی می‌بینند که باید از سر راه برداشته شود. مثلاً، فاشیستها تأکید لیبرالها بر فرد و تأکید سوسیالیستها بر برابری را همچون مانعی در راه نیل به جامعه‌ای متحد، منضبط، و آزاد می‌بینند. موانع صرف نظر از شکل آن باید از سر راه برداشته شود. اگر عامل بتواند موانع هر چه بیشتری را از سر راه بردارد، به همان اندازه آزادتر خواهد شد و به همان اندازه که نتواند بر سدّها و موانع فائق آید، به همان نسبت آزاد نیست و «مقیّد» است. اگر افراد یا طبقه یا نژاد یا جنسی که نقش عامل را در ایدئولوژی بازی می‌کنند در تحقّق هدفهای خود آزاد نباشند، در آن صورت ایدئولوژی برای از میان برداشتن موانعی که در راه آزادیشان وجود دارد اقدام می‌کند. در سراسرتاریخ ایدئولوژیهای سیاسی، این اقدام اغلب شکل انقلاب به خود گرفته است.

ایدئولوژی و انقلاب

کاربرد سیاسی واژهٔ **انقلاب** در اصل حاکی از بازگشت به وضعیت اولیه بوده است. انقلاب سیاسی هم، مانند گردش زمین به دور خورشید، بازگشت به نقطهٔ آغازین بود. اما پس از انقلابهای امریکا و فرانسه در سدهٔ هجدهم، واژهٔ «انقلاب» معنی تخصیص‌یافته‌تری یافت. احتمالاً، انقلاب امریکا در آغاز کوششی برای *اعادهٔ* حقوق مستعمره‌نشینان در حکم شهروندان انگلیسی بوده، اما به ایجاد کشوری با نظام حکومتی نوینی انجامید. پس از آن، در همان حال که این نظام نوین هنوز در حال شکل‌گیری بود، انقلاب فرانسه آغاز شد، اما نه به قصد بازگشت به شیوه‌های کهن بلکه با هدف ایجاد نظم اجتماعی و سیاسی اساساً نوینی بود. همان‌گونه که در فصل سوم مشاهده خواهیم کرد، این انقلاب از آنچه مورد نظر آغازگران آن بود فراتر رفت و سرانجام آن نیز خواست هیچ یک از آنان نبود. اما در حیات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی فرانسه تغییراتی عمده را به بار آورد. در واقع، انقلاب فرانسه چنان امواج نیرومندی به سراسر اروپا و بسیاری دیگر از بخشهای جهان فرستاد که حتی امروز نیز تأثیر آن محسوس است. یکی از نشانه‌های آن روشی است که موضع‌گیریهای سیاسی را اکنون عموماً **چپ**، **راست**، یا **میانه** توصیف می‌کنند. این اصطلاحات از نحوهٔ نشستن نمایندگان در مجلس ملی دورهٔ انقلاب سرچشمه گرفته است. میانه‌روها در مرکز سالن می‌نشستند، و هواداران دگرگونی بنیادین در «جناح» یا سمت چپ سالن و مخالفان تغییر در جناح راست تجمع می‌کردند. از این‌رو است که امروز هم در سیاست از جناح راست و جناح چپ و میانه‌روها سخن می‌گوییم.

انقلابیان عصر جدید خواستار جانشینی گروهی از حاکمان یا رهبران به جای گروهی دیگر نیستند و به تغییرات جزئی یا اصلاحات در ساختار سیاسی رضایت نمی‌دهند. هدفشان سرنگونی نظم کهنی است که به گمان آنان از بیخ و بن پوسیده یا فاسد است. به نظر آنان، اگر حکومت و جامعه از بن بیمار باشند، تغییرات جزئی یا اصلاحات کافی نخواهد بود. در چنین اوضاعی، یگانه راه حل را برانداختن بنای اجتماعی کهن و جایگزینی نظمی برتر می‌دانند. این رهیافت را *بنیادی یا رادیکال* می‌نامند، چون از کلمهٔ لاتینی *radix* به معنی بن یا ریشه مشتق می‌شود.

البته، اگر مردم امکان فراهم آوردن دگرگونیهای بنیادین برای بهبود جامعهٔ خویش را باور

نداشته باشند، بار تغییری اساسی چون انقلاب را به دوش نخواهند کشید. محافظه‌کاران از همین‌رو به انقلاب بدگمان‌اند؛ اینان با دست کم گرفتن سرشت انسان عموماً به این باور می‌رسند که اصلاحات اساسی در جامعه عملاً غیرممکن است. به هر حال، محافظه‌کاری از این لحاظ با ایدئولوژیهای دیگر بسیار متفاوت است. همهٔ ایدئولوژیهای دیگر اعتقاد دارند که خرد و کردار انسان می‌تواند پیشرفتهای چشمگیری در جامعه، سیاست، و کیفیت زندگی را پیش کشد. بی‌تردید، هر ایدئولوژی دربارهٔ ماهیّت پیشرفت و اصلاحات تصوری خاص خود دارد، اما به جز محافظه‌کاری، بقیه، عموماً در مورد امکان پیشرفت و اصلاحات چشمگیر در کیفیت زندگی انسان خوشبین‌اند.

ایدئولوژیهای سیاسی از این نظر محصول دنیای جدیدند. در روزگاران پیشین، بیشتر مردم دلایل فراوانی داشتند که باور کنند زندگی آنان هم بسیار شبیه زندگی پدران و نیاکانشان خواهد بود. گذران زندگی مردم بیشتر از زمین یا دریا تأمین می‌شد و تغییر شیوه‌های زیست چنان کند بود که علت خاصی پیش نمی‌آمد که خیال کنند زندگی فرزندان یا نوه‌هایشان تفاوت چشمگیری با زندگی خودشان پیدا کند. اما در دنیای جدید آهنگ دگرگونی چنان شتابان است که اکنون آینده‌نگران (یا آینده‌شناسان) به گونه‌ای حرفه‌ای تغییرات آینده را پیشگویی می‌کنند؛ در همین حال، گروهی دیگر می‌ترسند که نتوانند خود را با تغییرات سازگار کنند یا با آن هماهنگ شوند زیرا شغل و احتمالاً حتی طرز فکر آنان منسوخ خواهد شد. چه خوب چه بد، در عصر نوآوری زندگی می‌کنیم. و همچنین عصر ما، باز چه خوب چه بد، عصر ایدئولوژی است.

بین ایدئولوژی و نوآوری رابطهٔ مهمی وجود دارد. پیشرفتهای علمی، فنی، و حتی هنری که نشانهٔ آغاز دنیای جدید در اروپاست ایمان به پیشرفت را در مردم بسیاری پرورانده است: باور به امکان فراهم آوردن زندگی بهتر برای شماری به مراتب بیشتر از هر زمان دیگر. با این همه، پیش از آنکه اشخاص بتوانند از ثمرهٔ پیشرفت برخوردار شوند، باید جامعه تجدید سازمان یابد. شیوهٔ کهن زیست مانع پیشرفت بود، بویژه هنگامی که مانع می‌شد افراد خلاق و پرشور ابتکار و انرژی خویش را برای بهبود زندگی خود و دیگران به کار بگیرند. از این‌رو، نهادهایی که از شیوهٔ

کهن‌زیست حمایت می‌کردند ــ بویژه کلیسای کاتولیک رُم و نظم اقتصادی فئودالیسم[1] (ارباب و رعیتی) ــ مورد تهاجم کسانی قرار گرفتند که می‌کوشیدند افراد را آزاد کنند تا بتوانند در دنیای جدید از فرصت، پیشرفت و خرد هر چه بیشتری بهره‌مند شوند. این تهاجم صورتهای گوناگونی به خود گرفت، از آن جمله جنبش معروف به **روشنگری**[2] بود که جهان را به مثابهٔ چیزی می‌گرفت که باید با خرد انسان فهمیده و با فعالیت او کامل شود.

تهاجم به شیوهٔ کهن زیست، حتی پیش از عصر روشنگری، به صورت لیبرالیسم، یعنی نخستین ایدئولوژی سیاسی، هم درآمد. در فصل سوم روایت می‌کنیم که چگونه لیبرالیسم با عنوان مدارا و فرصت به صورت واکنشی در برابر تقلید دینی و فئودالیسم به پا خاست. در اینجا، این نکته اهمیت دارد که نخست لیبرالیسم و سپس دیگر ایدئولوژیها به استثنای محافظه‌کاری از دل اعتقاد به امکان دگرگونی اساسی در جامعه و زندگی انسان برخاسته‌اند. همین اعتقاد مردم را برمی‌انگیزد تا به جنبشهایی بپیوندند یا آن را هدایت کنند که هدفش تجدید سازمان و حتی زیر و رو کردن جامعه است. مختصر آنکه همین اعتقاد موجب پیدایش‌ایدئولوژی است.

ناسیونالیسم و آنارشیسم

در این فصل مقدماتی باید دو نیروی سیاسی مهم دیگر را مورد بحث قرار دهیم. نیروهای **ناسیونالیسم** و **آنارشیسم** را هم در جای خود اغلب ایدئولوژی در نظر می‌گیرند. اما ما چنین نظری نداریم. ناسیونالیسم و آنارشیسم صورتهای چنان متنوعی به خود می‌گیرند و با بسیاری ایدئولوژیهای متنوع و متعدد چنان گره خورده‌اند که به گمان ما بهتر است این دو را ایدئولوژیهای مشخصی در شمار نیاوریم. مثلاً، کمتر ناسیونالیستی است که صرفاً ناسیونالیست باشد. آنان، در عوض، لیبرال یا محافظه‌کار یا کمونیست یا فاشیست ناسیونالیست‌اند. آنارشیستها هم شاخه شاخه‌اند، و بسیاری از آنان لیبرالیسم یا سوسیالیسم را تا نتایج افراطیش دنبال می‌کنند. از این‌رو، شاید بهتر باشد که مباحث ناسیونالیسم و آنارشیسم را

1- feudalism 2- Enlightenment

با بحث ایدئولوژیهایی که پیوند بسیار نزدیکی با آن دو دارند هم‌کاسه کنیم. اما نخست لازم است تصویری از ناسیونالیسم و آنارشیسم داشته باشیم.

ناسیونالیسم

یکی از قدرتمندترین نیروها در عرصهٔ سیاست عصر جدید، ناسیونالیسم است که برخاسته از دل این معنا است که مردم جهان به گونه‌ای کم و بیش طبیعی به گروههای متمایز، یا ملتها، تقسیم می‌شوند. در این دیدگاه، ملیت را شخص، خود انتخاب نمی‌کند، بلکه آن را از هنگام تولد کسب کرده است. در واقع، واژه‌های *nation* (به معنی «ملت») *nationality* (به معنی «ملیت») از واژهٔ لاتینی *natus* به معنی تولد گرفته شده است.* پس، ملت گروهی از مردم‌اند که به نوعی [محلّ] تولد مشترک دارند. بدین‌سان، ممکن است ملیت شخص با تابعیت او متفاوت باشد. مثلاً، عضوی از ملّت چروکی ممکن است تبعهٔ امریکایی هم محسوب شود. با وجود این، از دیدناسیونالیستهای دوآتشه، ملیت را نباید از تابعیت جدا کرد. کسانی که [محلّ] تولد مشترک دارند ــ یعنی به ملت واحدی تعلّق دارند ــ باید تابعیت همان دولت یا واحد سیاسی را نیز داشته باشند. اندیشهٔ **دولت ملی**، یعنی واحد سیاسی خودمختار و خودگردانی که پیونددهنده و بیانگر نیازها و عواطف ملت واحدی است از همین جا سرچشمه می‌گیرد.

احساسات ملی در بیشتر پهنهٔ تاریخ وجود داشته است، اما پس از جنگهای ناپلئون در اوایل سدهٔ نوزدهم، بویژه قوت بیشتری یافت. با فتح بخش عمدهٔ اروپا به دست نیروهای فرانسوی ناپلئون، خشم و گاه رشک در میان مردمان شکست‌خورده برانگیخته می‌شد. این امر بویژه در مورد آلمان و ایتالیا صادق است که در آن زمان هیچ کدام کشور واحدی محسوب نمی‌شدند. آلمان مجموعهٔ پراکنده‌ای از واحدهای سیاسی مجزا بود که بزرگی و قدرت آنان متفاوت بود: از پادشاهی پروس و امپراتوری اتریش گرفته تا دوک‌نشینها و بارون‌نشینهای بسیار خُرد زیر سیطرهٔ نجبای محلی. با این حال، مردم این جوامع پراکنده به زبان مشترکی سخن می‌گفتند، و ادبیات، آداب و سنن مشترک بسیاری داشتند. ایتالیا نیز وضعیت مشابهی داشت. پیروزی نیروهای

* ملت در فارسی بیشتر به معنی «دین» بوده است ولی در عصر حاضر در معنی جدید خود به کار می‌رود. ــ م.

ناپلئون ــ یعنی پیروزی *ملت* فرانسه ــ نوعی واکنش ایجاد کرد، اشخاص بسیاری را در آلمان، ایتالیا، و سرزمینهای دیگر برانگیخت تا هر یک ملیت خود را بشناسند و برای تشکیل دولتهای ملی و متحد خود مبارزه کنند.

در سده‌های نوزدهم و بیستم، این مبارزهٔ ناسیونالیستی عملاً سراسر جهان را فرا گرفت. مثلاً، احساسات و دشمنیهای ملّی به جنگهای جهانی اول و دوم دامن زد و «جنگهای رهایی‌بخش ملی» ضد استعماری را در آسیا و آفریقا به راه انداخت. با وجود این، مفهوم ملت و ناسیونالیسم، با همهٔ نیروهای سیاسی و قدرت عاطفی خود، درگیر مشکلات متعددی است. مشکل اول، تعیین چیستی یک ملت است. چه چیزی موجب می‌شود گروهی از انسانها عضو ملتی واحد بشوند؟ اگرچه ناسیونالیستها اغلب به مشخصه‌هایی چون نژاد، قومیت، فرهنگ، زبان، دین، سنت، یا تاریخ مشترک توسل می‌جویند، هنوز پاسخ روشنی به این پرسش داده نشده است. با وجود این، تعریف همین ویژگیها نیز بسیار دشوار است.

حتی اگر بتوانیم ملیت را هم تعریف کنیم، باز هم مشکل دیگری گریبانگیر ناسیونالیسم است. کشورهای بسیاری ــ از جمله کانادا، سوییس و ایالات متحد ــ جمعیتهایی را با ملیتهای ظاهراً متفاوت دربرگرفته‌اند. آیا هر گروهی باید دولت خاص خودش را داشته باشد؟ مثلاً، سوییس باید تجزیه شود، و بخشهای فرانسوی‌زبان، آلمانی‌زبان، و ایتالیایی‌زبان به ترتیب جذب فرانسه، آلمان و ایتالیا بشوند؟ با وجود اینکه به نظر می‌رسد سوییسیان از مناسبات موجود خویش خشنودند، آیا باز هم مطلوب است که این تفکیک صورت پذیرد؟ یا بهتر است بگوییم این جمعیتها در کنار هم ملت جدیدی به نام سوییس را تشکیل می‌دهند؟ در این صورت، این مردم، با زبانها و فرهنگهای متفاوت چگونه و چه هنگام به صورت ملتی واحد درآمدند؟

با وجود این مشکلات، تردیدی نیست که مردم بسیاری نه تنها کشش عواطف ملی را حس می‌کنند، بلکه پیش از هر چیز هویت و سوگیری ملی دارند. این احساسات بویژه در رویدادهای پس از سقوط کمونیسم در اروپای شرقی به‌روشنی مشهود است. با سقوط رژیمهای کمونیستی، اتحاد جماهیر شوروی و یوگسلاوی هر دو به دولتهایی بر اساس ملیت تجزیه شدند. در مناطقی که گروه ملی نیرومندی وجود نداشت تا دولتی مستقل تأسیس کند، مانند بخش بوسنی

در یوگسلاوی سابق، جنگ تلخی بین همسایگان پیشین درگرفت. نیروی ناسیونالیسم چک و اسلواکی را هم تجزیه کرد و این کشور بدون خونریزی به دو دولت چک و اسلواک تقسیم شد. با همهٔ مسائلی که در تعریف ملت وجود دارد، بدون تردید در پایان سدهٔ بیستم و آغاز سدهٔ بیست‌ویکم ناسیونالیسم نیرویی مقتدر و واقعی در سیاست باقی می‌ماند.

آنارشیسم

برخلاف تصور نادرست و رایج دربارهٔ آنارشی، این واژه به معنی هرج و مرج یا آشفتگی نیست، و آنارشیستها نیز خواهان هرج و مرج و آشفتگی نیستند. این واژه از *anarchos* یونانی به معنی «نفی حکومت» است. بنابراین، آنارشیست کسی است که هوادار برانداختن حکومت و جایگزینی نیروی زورگوی آن با همکاری داوطلبانهٔ افرادی است که آزادانه از همکاری با یکدیگر خشنودند. از نگاه فرد آنارشیست، حکومت طبعاً نامشروع و شرّ است. حکومتها همگی مردم را به کارهایی که دوست ندارند وا می‌دارند ـ پرداخت مالیات، شرکت در جنگ، اجرای دستورات، و مانند اینها ـ پس، همهٔ حکومتها درگیر فعالیتهای نامشروع و زورگویانه‌اند. البته، می‌توان با این ارزیابی موافق بود و در عین حال پذیرفت که دولت یا حکومت صرفاً شرّی ضروری است که لازم است مردم همچنان از آن اطاعت کنند. اما آنارشیستها معتقدند که حکومت ضروری نیست بلکه صرفاً شرّ است. آنارشیست بر این نظر پای می‌فشرد که اگر به مردم فرصت بدهیم، می‌توانند بدون هیچ گونه قدرت زورگویی با یکدیگر در صلح و خوشبختی زندگی کنند.

پس، آنارشیستها در این موضوع اتفاق نظر دارند که حکومت شرّی است که باید به نفع نظام‌همکاری داوطلبانهٔ مردم از بین برود. اما اتفاق نظرشان همین جا پایان می‌گیرد. بعضی آنارشیستها افرادی افراطی‌اند که از رقابت سرمایه‌داری ــ اما بدون حکومت ــ طرفداری می‌کنند. گروهی دیگر اشتراک‌گرایانی[1] اند مخالف سرمایه‌داری که معتقدند آنارشیسم مستلزم نظارت‌جمعی بر داراییهاست. بعضی آنارشیستها از براندازی حکومت با اعمال خشونت

1- communalist

هواداری می‌کنند؛ دیگران آرامش‌طلبانی‌اند که معتقدند فقط با روشی صلح‌آمیز می‌توان به جامعهٔ تعاونی دست یافت. مختصر آنکه پراکندگی آرا و اختلافات در بین آنارشیستها بر تنها نکتهٔ مورد توافقشان غلبه دارد. به‌گفتهٔ یکی از صاحب‌نظران در آنارشیسم، «آنارشیسم، در واقع، ایدئولوژی نیست، بلکه نقطهٔ تلاقی چند ایدئولوژی است»[۶].

آنارشیسم، همانند ناسیونالیسم، در پیدایش ایدئولوژیهای سیاسی جدید نقش عمده‌ای داشته است. در اواخر سدهٔ نوزدهم، بویژه در اوایل سدهٔ بیستم، آنارشیسم در بخشهای بسیاری از جهان نیروی سیاسی مهمی به حساب می‌آمد. با اینهمه، در این مدت از تأثیر آن کاسته شده است. هنوز هم گروهکهای کوچک آنارشیست به این بحث ادامه می‌دهند که حکومت نامشروع است و امکان تحقق بی‌حکومتی وجود دارد، اما اکنون اندکی بر ضد حکومت اقدام مستقیم انجام می‌دهند.

نتیجه

در آغاز به اهمیت نقش ایدئولوژی در ستیزهایی پرداختیم که مشخصهٔ حیات سیاسی عصر جدید است. سپس، ایدئولوژی را مجموعه اندیشه‌های نسبتاً همساز و جامعی تعریف کردیم که چهار نقش را برای پیروانش ایفا می‌کند:

۱) چرایی اوضاع اجتماعی موجود را توضیح می‌دهد؛ ۲) آن اوضاع را *ارزشیابی* می‌کند؛ ۳) به مردم جهت می‌دهد تا ببینند چگونه می‌توانند خود را با جامعه سازگار کنند؛ ۴) *برنامه‌ای* را برای عمل سیاسی و اجتماعی تجویز می‌کند. به علاوه، هر ایدئولوژی دربارهٔ سرشت *انسان* و *آزادی* فرضهایی اساسی دارد ــ فرضهایی که سبب شده گاه و بیگاه اغلب ایدئولوژیها مردم را به انقلاب دعوت کنند.

در فصلهای آینده به بررسی تاریخچه و ساختار ایدئولوژیهای مختلف می‌پردازیم. ولی پیش از این کار لازم است به «دموکراسی» نگاهی دقیق‌تر بیندازیم. آن گونه که در فصل بعد توضیح می‌دهیم، دموکراسی هم ایدئولوژی نیست، بلکه آرمانی است که ایدئولوژیهای مختلف یا آن را در جا رد می‌کنند یا بیشتر به شیوه‌های مختلف در پی آن‌اند.

یادداشتها

۱. برای بررسی منشأ و تاریخچهٔ «ایدئولوژی» منابع زیر را ببینید:

Terrell Carver, "Ideology", in Terence Ball and Richard Daggar, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader,* 3rd ed. (New York: Longman, 1999), selection 1; Mark Goldie, "Ideology", in Terence Ball, James Farr, and Russell L. Hanson, eds., *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Perss, 1989, pp. 266-291; and George Lichtheim, *The Concept of Ideology, and Other Essays* (New York: Random House, 1967).

۲. برای بحث بیشتر دربارهٔ رابطهٔ بین فلسفهٔ سیاسی و ایدئولوژیهای سیاسی، منبع زیر را ببینید:

Michael Freeden, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1966), pp. 27-46.

3. Philip Converse, "The Nature of Belief Systems in Mass Publics", in David Apter, ed., *Ideology and Discontent* (New York: Free Press, 1964).

4. Arthur Koestler, et al., *The God that Failed*, R. H. S. Crossman, ed. (Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1972; originally published 1949).

5. Gerald MacCallum, Jr., "Negative and Positive Freedom", *Philosophical Review* 76 (1967): 312-334.

6. David Miller, *Anarchism* (London: Dent, 1984), p. 3.

برای مطالعهٔ بیشتر

Arendt, Hannah. *On Revolution.* New York: Viking, 1963.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty.* Oxford: Oxford University Press, 1969.

____. "Nationalism: Past Neglect and Present Power, "in Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas.* Harmondsworth: Penguin, 1982.

Bookchin, Murray. *Post - Scarcity Anarchism.* Lndon: Wildwood House, 1974.

Carter, April. *The Political Theory of Anarchism.* London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Dunn, John. "*Revolution,*" in Terence Ball, James Farr, and Russell L. Hanson. eds., *Political Innovation and Conceptual Change.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Kohn, Hans. *Nationalism: Its Meaning and History.* Princeton, NJ: D. Van Nostrand, 1955.

Lichtheim, George. *The Concept of Ideology,* and Other Essays. New York: Random House, 1967.

McLellan, David. *Ideology.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Miller, David. *Anarchism.* London: Dent, 1984.

Pfaff, William. *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism.* New York: Simon & Schuster, 1993.

Woodcock, George. *Anarchism.* Harmondsworth: Penguin, 1963.

Wolff, Robert Paul. *In Defense of Anarchism.* New York: Harper & Row, 1970.

Yack, Bernard. *The Longing for Total Revolution.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986.

فصل دوم

آرمان دموکراتیک

کسی وانمود نمی‌کند که دموکراسی بی‌نقص یا همه‌جانبه است. در واقع، می‌گویند دموکراسی بدترین شکل حکومت است، البته به استثنای تمامی حکومتهایی که تاکنون هر چندگاه یک بار تجربه شده‌اند.

وینستن چرچیل

هواداری از دموکراسی (مردم‌سالاری) یکی از برجسته‌ترین مشخصه‌های سیاست در عصر حاضر است. امروزه، چه در بین رهبران برجستهٔ سیاسی و چه اتباع و شهروندان معمولی، کمتر کسی وجود دارد که دموکراسی را تحسین و ادعای دموکرات (مردمی) بودن نکند. در واقع، به نظر می‌رسد به استثنای فاشیستها، نازیها، و مشتی دیگر، همه بر خواستنی بودن دموکراسی اتفاق نظر دارند. اما این اتفاق کانون ستیزهای پرشور و گاه خشونت‌بار ایدئولوژیک است. این چگونه ممکن است؟ چگونه مردان و زنانی با تقریباً هر نوع مسلک ایدئولوژیک ــ لیبرال، سوسیالیست، کمونیست و محافظه‌کار ــ در مورد ارزش دموکراسی باور مشترکی دارند؟

یک پاسخ این است که بگوییم بسیاری با فریب و ریا واژهٔ «دموکراسی» را به کار می‌برند. به سخن دیگر، دموکراسی چنان خواستنی است که هر کسی می‌کوشد ایدئولوژی خود را، هر چه باشد، به دموکراسی پیوند دهد. مثلاً، عنوان رسمی آلمان شرقی پیش از فروپاشی نظام کمونیستی بین سالهای ۹۰-۱۹۸۹، جمهوری *دموکراتیک* آلمان بود. با این حال، این حکومت «دموکراتیک» به شدت آزادی بیان را محدود می‌کرد و در عمل رقابت برای احراز مقامهای دولتی را غیرقانونی می‌دانست. منتقدانی که از کاربرد نابجا و فراوان واژهٔ «دموکراسی» شکوه می‌کنند و می‌گویند این واژه دیگر از معنا تهی شده این نمونه و نمونه‌های دیگر را در نظر دارند.

پاسخی دیگر این است که پیروان ایدئولوژیهای مختلف اندیشه‌های متفاوتی دربارهٔ دستیابی به دموکراسی دارند. تقریباً همه موافق‌اند که دموکراسی خوب است، اما دربارهٔ بهترین

شیوهٔ ایجاد آن اتفاق نظر وجود ندارد. مثلاً، در ایالات متحد بیشتر مردم دیکتاتوری را نظامی آشکارا غیردموکراتیک می‌دانند، اما مائو تسه تونگ، رهبر حزب کمونیست چین به مدت بیش از چهل سال بر آن بود که حکومتش «دیکتاتوری دموکراتیک خلق چین» است. ظاهراً، مائو هیچ تناقضی در این بیان نمی‌دید زیرا معتقد بود در چین برای هموار کردن راه دستیابی به دموکراسی به دوره‌ای دیکتاتوری نیاز هست. در این صورت، شاید توافقی گسترده و راستین وجود داشته باشد که دموکراسی *هدف* یا *غایت* راستین فعالیتهای ایدئولوژیک است و اختلاف فقط بر سر *ابزار* مناسب برای نیل به چنین هدفی است.

اگرچه ممکن است در هر یک از این دو موضع مزیتی نهفته باشد، به‌گمان ما سومین پاسخ دربردارندهٔ بینش ژرفتری در این باره است. بدین معنا که واژهٔ «دموکراسی» برای افراد مختلف معانی متفاوتی دارد. شاید همه بخواهند به دموکراسی دست یابند و آن را ترویج کنند، اما دلیل عدم توافق برای دستیابی به آن را باید بر سر اختلاف دربارهٔ *مفهوم* حقیقی دموکراسی دانست. با توجه به ایدئولوژیهای سیاسی می‌توان گفت دموکراسی *آرمانی* است که بیشتر ایدئولوژیها از آن دفاع می‌کنند؛ اما چون فهم بسیار متفاوتی از چیستی آن دارند، هر یک به شیوهٔ متفاوتی آن را دنبال می‌کند. ممکن است در جریان تلاش برای دستیابی به آنچه دموکراسی می‌دانند و برای تبلیغ آن با یکدیگر به ستیز برخیزند.

در این صورت، دموکراسی هم، مانند آزادی، *مفهومی اساساً مجادله برانگیز* است. آرمان‌دموکراتیک عمیقاً درگیر ستیز ایدئولوژیک در دنیای جدید است. برای فهم این ستیز لازم است دربارهٔ دموکراسی و آرمان دموکراتیک بیشتر بدانیم. بویژه، لازم است بدانیم «دموکراسی» در اصل چه معنایی داشته و چرا فقط در این دو سدهٔ اخیر آن را چنین گسترده، گونهٔ مطلوبی برای دولت و جامعه در نظر گرفته‌اند.

منشأ دموکراسی

هم خود واژهٔ «دموکراسی» و هم دموکراسی به معنای شکلی از حیات سیاسی هر دو سر از یونان باستان برمی‌آورند. این واژه ترکیبی است از اسم یونانی *demos* به معنی «مردم» یا «مردم عادی» و فعل *kratein* به معنی حکمرانی. واژهٔ *demokratia* نزد یونانیان به طور مشخص به معنی

حکومت یا حکمرانی «مردم عادی» بود ــ یعنی، مردمی بی‌تجربه، بینوا، و بی‌بهره از آموزش چون بیشتر شهروندان را همین مردم تشکیل می‌دادند، دموکراسی همچنانکه امروز هم اغلب چنین است، معادل حکومت اکثریت بود. اما توجه بدین نکته ضروری است که این اکثریت آن زمان عمدتاً از یک طبقه، یعنی *demos* تشکیل می‌شد. از این رو، بسیاری از یونانیان، دموکراسی را نوعی حکومت طبقاتی می‌دانستند ــ حکومت در دست طبقهٔ پایین یا زحمتکش جامعه و به سود اینان بود. از این رو، دموکراسی در برابر آریستوکراسی (اشراف‌سالاری)[1]، یعنی حاکمیت *aristoi* ــ به معنی «نخبگان»، همان کسانی که ظاهراً بیشترین صلاحیت را برای حکومت دارند ــ قرار می‌گرفت.

در یونان باستان، که حکومت واحدی بر آن حاکم نبود، مرکز فعالیت [سیاسی] *polis* یا دولتشهر[2] بود. بهترین نمونهٔ دولتشهر دموکراتیک آتن، بزرگ‌ترین *polis*، است. آتنیها در بیشتر نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم پیش از میلاد، دوران موسوم به عصر طلایی آتن، *polis* خود را دموکراتیک می‌خواندند. البته، همهٔ مردم به دلخواه چنین اوضاعی را نپذیرفتند، اما به نظر می‌رسد کسانی که چنین کردند دموکراسی را با شور و شوق پذیرفتند. گواه این امر سخنان منسوب به پریکلس[3]، مشهورترین رهبر دموکراسی آتن، در خطابهٔ رثائیه است:

> ***نوع حکومت ما رقیب نهادهای دیگران نیست، ما از همسایگان تقلید نمی‌کنیم، بلکه سرمشقی برای آنانیم. ما را به درستی دموکراسی می‌نامند، زیرا ادارهٔ امور در دست تودهٔ مردم است، نه شماری معدود. اما در همان حال که قانون در دعاوی خصوصی عادلانه همه را همسان می‌بیند، ادعای برتری نیز پیگیری می‌شود؛ و اگر یکی از شهروندان به هر ترتیبی شایسته باشد، نه به دلیل امتیازات موروثی، بلکه به مثابهٔ پاداشی برای استعدادش، برای خدمت دولتی اولویت دارد. فقر هم مانعی به حساب نمی‌آید و هر مردی، هر چقدر هم که گمنام باشد، می‌تواند در خدمت کشور [polis] خود باشد***[1].

سخنان پریکلس کشمکش موجود بین آریستوکراتها و دموکراتها را در آتن باستان آشکار می‌کند. آریستوکراتها عموماً بر آن بودند که فقط شهروندان نیک‌بنیاد، آنان که دارایی‌ای هنگفت و پیوندی با خاندانهای نژاده (نجبا) داشتند، می‌توانستند حکمرانان راستین باشند. با این حال، پریکلس و دموکراتها معتقد بودند که بیشتر شهروندان، اگر بتوانند از کار و کشتزار فراغتی بیابند،

1- aristocracy 2- city-state 3- Pericles

توانایی حکومت دارند. حکومت دموکرات آتن برای نیل به چنین هدفی میانگین دستمزد روزانه را به شهروندان، فقیر و غنی، می‌پرداخت تا به مجلس بروند و با رأی مستقیم خود خطّ مشی تعیین کنند. برای خدمت در هیأت منصفه نیز که گاه هر نوبت آن یک سال بود، به شهروندان حقوق می‌دادند. گواه دیگری بر ایمان آتنیها به *demos*، انتخاب شهروندان برای خدمت در منصبهای سیاسی معینی نه بر اساس رأی‌گیری بلکه به صورت انتخاب تصادفی از طریق قرعه‌کشی بود.

تمایز بسیار مهم دیگری که در خطابهٔ رثائیه به آن اشاره شده تمایز بین شهروندانی است که روحیهٔ جمعی دارند (*polites* به معنی جمع‌گرایان) و فردی که به دنبال نفع شخصی زندگی خصوصی را ترجیح می‌دهد (*idiotes* به معنی فردگرایان). پریکلس می‌گفت که در آتن

> ***شهروند آتنی از دولت [polis] غافل نیست زیرا خانهٔ خود را اداره می‌کند؛ و حتی آن دسته از ما که سرگرم تجارتیم، اندیشهٔ بسیار درستی از سیاست داریم. مردی را که علاقه‌ای به امور همگانی ندارد، موجودی صرفاً بی‌زیان نمی‌دانیم، او را شخصیتی بیهوده می‌شماریم؛ و اگر هم معدودی از ما خلاق باشند، هر یک از ما قاضی سلیم هر سیاستیم***[۲].

جنبهٔ دیگری از مفهوم شهروندی که در دموکراسی آتن وجود داشت از این هم مهمتر بود. برای شهروند انگاشته شدن می‌بایست مردی بالغ و آزاد و آتنی می‌بود. بنابراین، زنان، خارجیان مقیم آتن، و بردگان (که احتمالاً اکثریتی را در جمعیت تشکیل می‌دادند) همگی از این حق محروم بودند. در واقع، از هر ده نفر ساکن در آتن فقط یک نفر شهروند محسوب می‌شد. در این صورت، از دیدگاه پایان سدهٔ بیستم، دشوار بتوان دموکراسی آتن را دموکراتیک نامید.

هنگامی که در نظر آوریم دموکراسی آتن چندان حمایتی از حقوق اقلیت نمی‌کرد، این قضاوت باز هم تکان‌دهنده‌تر می‌شود. بی‌تردید، همهٔ *شهروندان* در نظر قانون یکسان بودند، اما این بدان معنی نبود که هر شهروندی در بیان عقیده، صرف نظر از اینکه عقیده‌اش تا چه اندازه ناخوشایند باشد، آزاد بود. گاهی مجلس آتن شهروندی را بدون محاکمه، حتی بدون اتهامی حقوقی، به صرف اینکه اکثریت مجلس چنین شهروندانی را خطری برای *polis* می‌دانستند موقتی از آتن تبعید می‌کرد. چون شهروندان آتنی نام تبعیدیان را بر تکه‌ای سفال یا جسمی

لاک‌مانند موسوم به *ostrakon* می‌نگاشتند، این برون‌رانی را هم اُستراسیسم[1] به معنی انزوا می‌خواندند.

مجازات ابراز نظرهای نامطلوب که از این هم خشنتر بود. این را بویژه از ادعای سقراط (۴۶۹ تا ۳۹۹ ق. م.)، فیلسوفی که خود را همچون خرمگسی می‌دید که مأموریت داشت با نیش‌پرسشهایی دربارهٔ اعتقادات آتنیها، شهروندان تنبل آتنی را از خوش‌باوری برهاند: «هیچ‌گاه از برانگیختن یکایک شما، از سرزنش و متقاعد کردن شما، از صبح تا شام، هر کجا شما را بیابم، دست برنمی‌دارم»[۲] در سال ۳۹۹ ق. م. که دموکراتها بر اریکهٔ قدرت بودند، بعضی شهروندان متقابلاً این نیش را به خود سقراط برگرداندند و به دروغ او را به بی‌دینی و ایجاد فساد در اخلاق جوانان آتنی متهم کردند. سقراط محاکمه، متهم و محکوم به مرگ با جامی از شوکران شد. بدین‌سان، آتن، این نخستین نظام دموکراتیک نخستین شهید راه آزادی اندیشه و بیان را هم به ارمغان آورد.

با این همه، در سده‌های پنجم و چهارم پیش از میلاد، هواداران دموکراسی با اعتقاد دیگری رو به رو بودند. شکایت این بود که دموکراسی نظام حکومتی با صورتی بسیار ناپایدار است. برجسته‌ترین شاکی، دوست و شاگرد سقراط، افلاطون (۴۲۷ تا ۳۴۷ ق. م.) بود.

افلاطون بر آن بود که دموکراسی از آن رو خطرناک است که قدرت سیاسی به دست مردم نادان و حسود می‌افتد. استدلال می‌کرد که این مردم چون نادان‌اند، نمی‌توانند قدرت سیاسی را به خدمت خیر همگان درآورند. چون حسودند، تنها به فکر خیر خویش‌اند، آنهم با غارت‌کسانی که وضعیت بهتری دارند. پس، چون هم حسودند و هم نادان، عوام‌فریبان ــ عوام‌فریب[2] به معنی تحت‌اللفظی رهبر demos ــ که به حسادتهای آنان دامن می‌زنند و شهروند را در برابر شهروند دیگر تحریک می‌کنند، آنان را به آسانی زیر نفوذ خود می‌آورند. مختصر اینکه دموکراسی جنگ داخلی، آنارشی (دولت‌ستیزی، هرج و مرج[3])، و نابودی‌دولتشهر را فرا می‌آورد. بر اساس تحلیل افلاطون، هنگامی که دموکراسی *polis* را به چنین اوضاع ورشکسته‌ای بکشاند، مردم تشنهٔ نظم و قانون می‌شوند. در آن صورت، برگرد هر

1- ostracism 2- demagogue 3- anarchy

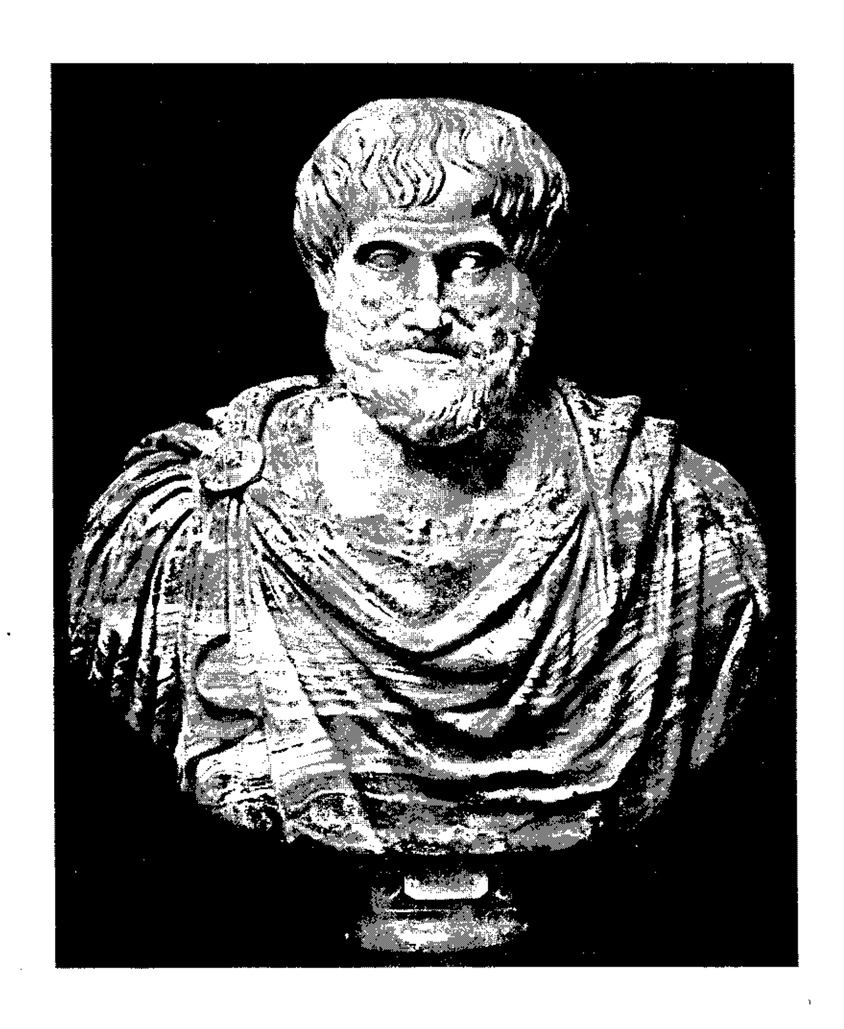
فرد نیرومندی که بتواند به هرج و مرج پایان دهد جمع خواهند شد. افلاطون می‌گفت اما چنین شخصی خدایگانی خودکامه است که نه به مردم اعتنا می‌کند، نه به *polis* چون تنها به فکر قدرت است. بنابراین، از دموکراسی تا استبداد خدایگانی گامی بیش فاصله نیست[۴].

این استدلال در برابر دموکراسی مقبول عده‌ای از اندیشمندان سیاسی، از جمله ارسطو شاگرد افلاطون (۳۸۴ تا ۳۲۲ ق. م.)، قرار گرفت. به نظر ارسطو، دموکراسی یکی از شش نوع اصلی حکومت یا نظام سیاسی است. همو در کتاب *سیاست* می‌گوید قدرت حاکم باید در دست یک نفر، شماری معدود، یا افراد بسیاری باشد؛ و امکان دارد این قدرت را برای خیر تمامی جامعه به کار گرفت ــ که در این صورت قدرتی نیکو یا راستین است ــ یا صرفاً برای خیر حاکمان ــ که در این صورت قدرتی بد یا منحرف است. ارسطو از ترکیب این مشخصه‌ها به طرح شش‌خانه‌ای نمایش داده‌شده در شکل ۲-۱ رسید.

در طبقه‌بندی ارسطو از نظامهای دولتی، دو مشخصه بویژه شایان توجه است. نخستین مشخصه، البته، ناخواستنی یا بد دانستن دموکراسی به پیروی از افلاطون است. دموکراسی در نظر ارسطو صورت فاسدی از حاکمیت است زیرا *demos* بیشتر به کوته‌نظری و خودبینی گرایش دارند. مردم عادی منافع شخصی خود را بی‌پروا از طریق گرفتن دارایی، ثروت، و قدرت از اقلیت دنبال می‌کنند و هیچ توجهی به صلح و ثبات *polis* در کُل ندارند. اما این فقط منافع کوتاه‌مدت آنان را تأمین و سرانجام هرج و مرج و در نهایت استبداد خدایگانی را بر سراسر *polis* مسلط می‌کند.

مشخصهٔ شایان توجه دوم در طبقه‌بندی ارسطو گنجاندن **حکومت مدنی**[۱]، یعنی صورت نیکویی از حاکمیت اکثریت، است. در دیدگاه ارسطو، دموکراسی با حکومت مدنی متفاوت است زیرا در حکومت مدنی عناصر حاکمیت شماری معدود با عناصر حاکمیت اکثریت آمیخته است. حسن چنین **نظام آمیخته‌ای** نظارت هر گروه بر گروه دیگر است ــ برگزیدگان معدود بر اکثریت و اکثریت بر اقلیت معدود ــ به طوری که هیچ کدامشان نتواند برای منافع خویش به خیر همگانی آسیب بزند. ارسطو همچنین این نظر را داد که حکومت مدنی در توزیع ثروت و

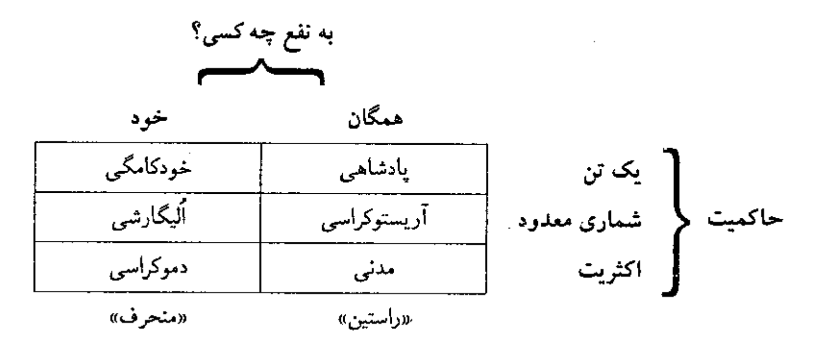
1- polity



ارسطو (۳۲۲-۳۸۴ ق. م.)

دارایی نیز با دموکراسی فرق دارد. به دیگر سخن، در نظام دموکراسی اکثریت فقیرند. به نظر ارسطو، معمولاً وضع از همین قرار است و کسی هم در این باره کاری نمی‌تواند بکند. با این حال، در موارد نادری که خوشبختانه بیشتر مردم نه فقیرند و نه غنی، بلکه «از دارایی اندازه و متوسطی برخوردارند»[۵] می‌توان امید داشت که اکثریت دوراندیشانه حکومت کنند؛ چه، هنگامی که «طبقهٔ متوسط» اکثریت دارند، از زیاده‌رویهای حسودانهٔ فقیران و ثروتمندان متکبر دوری می‌جویند. اکثریت میانه‌حال که خیر *polis* را خیر خویشتن می‌دانند، می‌کوشند اعتدال،

صلح، و ثبات را در دولتشهر حفظ کنند.



شکل ۲-۱ *طبقه‌بندی ارسطو از انواع حکومت*

در تحلیل نهایی، ارسطو بر این باور بود که حکومت مدنی نیکوست ــ حتی آن را بهترین نظام در میان این شش صورت معرفی می‌کند ــ حال آنکه دموکراسی بد است. اما استدلال هم می‌کند که دموکراسی بهتر از حکومت خودکامگان و اُلیگارشی[۱] است؛ که فکرهای فراوان از یک یا چند فکر قضاوت بهتری خواهند کرد. حتی اگر هیچ فرد عامی قاضی خیلی خوبی نباشد، باز هم قضاوت جمعی عامهٔ مردم حق یا باطل، خیر یا شرّ، زشت یا زیبا از قضاوت هر فرد یا گروهی اندک بهتر است و این حتی خبرگان را هم در برمی‌گیرد. ارسطو می‌گفت، به همین ترتیب، این ادعا صحت دارد که «جشنی که بسیاری در خرج آن سهیم‌اند از ضیافتی که خرج آن از کیسهٔ یک تن باشد بهتر است»[۶]. به علاوه، دموکراسی به افراد بیشتری اجازه می‌دهد تا در زندگی فعال شهروندی شرکت جویند ــ و آن طور که ارسطو می‌گوید، به نوبت حکومت کنند و بر آنان حکومت شود.

با اینهمه، حتی همان زمان که ارسطو به تحسین *polis* و شهروندی مشغول بود، این شیوهٔ حیات سیاسی را به قربانگاه واحد سیاسی بسیار بزرگتری ــ **امپراتوری** ــ می‌بردند. امپراتوری هلنیستی[۲]، نخست به رهبری فیلیپ مقدونی (۳۸۲ تا ۳۳۶ ق. م.)، سپس به رهبری فرزندش، اسکندر کبیر (شاگرد ارسطو) (۳۵۶ تا ۳۲۳ ق. م.) بر سراسر یونان، خاور میانه، تا هندوستان و مصر گسترش یافت. با تمرکز قدرت در دست امپراتور، دولتشهرهای خودگردان انقراض یافتند

1- oligarchy 2- Hellenic

و حاکمیت اکثریت چه به شکل دموکراسی و چه به صورت حکومت مدنی نـابود شـد. در بهترین صورت، نظام سلطنتی، و در بدترین شکل، خودکامگی رسم روزگار شد.

دموکراسی و جمهوری

حکومت مردمی در جهان باستان، نه به شکل دموکراسی، بلکه به صورت **جمهوری** به حیات خود ادامه داد. واژهٔ جمهوری یا "republic" از اصطلاح لاتینی *res publica* مشتق شده که به صورت تحت‌اللفظی به معنی امر همگانی، یا فعالیت عمومی است. به هر روی، این واژه در دست مورخ یونانی، پُلوبیوس[1] (حدود ۲۰۰ تا حدود ۱۱۸ ق. م.) معنی خاص‌تری به خود گرفت.

جمهوری و حکومت مختلط

پلوبیوس قریب ۱۷ سال از عمرش را در روم به اسارت گذراند. ایـن تـجربه او را نسـبت بـه پیدایش قدرت روم، که پلوبیوس آن را به مثابه بخشی از چرخهٔ ظهور و سقوط قدرتهای بزرگ می‌دید علاقمند کرد. به گفتهٔ پلوبیوس هر امپراتوری یا کشور قدرتمند ناگزیر افول می‌کند زیرا تاریخ و طبیعت هر دو به ما می‌گویند که هیچ چیز جاودانه نیست. با این حال، بعضی قدرتشان را مدتی طولانی‌تر حفظ می‌کنند، و به گمان پلوبیوس، روم نـمونه‌ای است کـه بـه تـوضیح علت‌این پدیده کمک می‌کند.

پلوبیوس در کتاب *تاریخ*[2] خود کلید موفقیت روم را حکومت *مختلط* آن می‌داند. حکومت مختلط، اندیشه‌ای کاملاً نو نبود ــ افلاطون بـه آن اشـاره کـرده بـود و ارسـطو نـیز در بـحث حکومت‌مدنی به آن پرداخته بود ــ اما پلوبیوس روشنتر از پـیشینیان خـود بـه ایـن مـوضوع پرداخت. به گفتهٔ او، جمهوری روم حکومت مختلط بود زیرا در این نظام نه یک تن، نه شماری معدود، و نه اکثریت، هیچ یک انحصاراً قدرت را در اختیار نداشتند. در مقابل، نظام جمهوری این سه نظام را به شیوه‌ای درهم آمیخته و متوازن کرد که مزایای هر یک حفظ و از عـیبهایش

1- Polybius 2- *Histories*

دوری شود. به سخن دیگر، به جای اینکه همهٔ قدرت را به یک تن، به شماری معدود، یا به عامهٔ مردم بسپارند، در جمهوری روم قدرت را بین این هر سه تقسیم می‌کردند. بدین‌سان، مردم به طور کلی نوعی نظارت بر سیاستگذاری را از طریق مجلسهایشان اعمال می‌کردند ـ دست کم، وضع مردان آزاد و بالغ از این قرار بود ـ اما آریستوکراتها نیز، که بر سنا نظارت داشتند، چنین بودند و برای اجرای سیاستها، به جای پادشاه، جمهوری بر کنسولها تکیه داشت. بدین‌سان، به گفتهٔ پلوبیوس، هیچ گروهی نمی‌توانست خیر عامه را قربانی منافع گروهی کند. هر بخش مراقب بخشهای دیگر بود، و نتیجه صورتی از حکومت آزاد، باثبات، و پایدار بود. همچون آلیاژی که محکمتر از هر یک از فلزات سازنده‌اش است، به اعتقاد پلوبیوس، حکومت مختلط پایدارتر از حاکمیت صورتهای «خالص» یا ناآمیخته است.

در این صورت، جمهوری نیز صورتی از حکومت مردمی است، اما مدافعان این نظام اصرار می‌ورزند که جمهوری نباید با دموکراسی اشتباه شود. دموکراسی ـ یعنی حاکمیت مردم عادی که به منافع خود توجه دارند ـ به گسترش رذیلت دامن می‌زند، حال آنکه جمهوری به رشد فضیلت کمک می‌کند. فضیلت جمهوری در این است که می‌تواند فراسوی منافع شخصی یا طبقاتی، خیر کل جامعه را مقدم بر منافع محدود قرار دهد. جمهوریخواهان استدلال می‌کردند که فقط شهروندان فعال می‌توانند به این فضیلت نائل شوند. چنین شهروندانی با اشتیاق آزادی خویش را اعمال می‌کنند، و در همین حال، مراقب اشخاص یا گروههایی‌اند که امکان دارد برای تصرف قدرت تلاش کنند. حکومت مختلط این هر دو هدف را برآورده می‌کند: مشارکت مردمی را در حکومت تا حدی تشویق می‌کند و در همین حال، کار را بر هر کس که بخواهد چنان قدرتی کسب کند که تهدیدی برای آزادی و خیر همگان باشد، دشوار می‌سازد.

با اینهمه، صد سال پس از مرگ پلوبیوس، جمهوری روم جای خود را به امپراتوری روم داده بود. امپراتوران روم که نخستین آنان ژولیوس سزار (۱۰۰ تا ۴۴ ق. م.) بود، قدرت را از نهادهای جمهوری روم ربودند و آن را در دستان خود متمرکز کردند. قریب ۱۵۰۰ سال باید می‌گذشت تا بار دیگر آرمان جمهوری در دورهٔ **رنسانس** در دولتشهرهای شمال ایتالیا به طور کلی از نو زنده شود. چهارصد سال دیگر هم باید می‌گذشت تا آرمان دموکراتیک حیات مجدد خود را تجربه کند.

مسیحیت و دموکراسی

البته، در فاصلهٔ این سالها رویدادهای مهم بسیاری بود که مهم‌ترین آنها ظهور مسیحیت است. از جهاتی به نظر می‌رسد که مسیحیت متحد طبیعی دموکراسی باشد، زیرا اعلام می‌کند که هر شخص صرف نظر از جنس، ملیت، یا جایگاه اجتماعی، فرزند خداست. بی‌تردید، با معیارهای جهان باستان، مسیحیت از برابری بنیادین انسان دفاع می‌کند. مسیحیان موعظه می‌کردند که فقیر یا غنی، برده یا آزاد، شهروند یا بیگانه، یونانی، یهودی یا رومی، زن یا مرد بودن هیچ یک از این تفاوتها به‌واقع اهمیتی ندارد، زیرا در پیشگاه پروردگار همه یکسان‌اند.

پس می‌توان انتظار داشت که مسیحیان نخستین از حق یکسان برای هر شخص در حکومت هواداری کرده باشند. اما چنین نبوده است. نه به این دلیل که مسیحیان نخستین ضد دموکراسی بودند، بلکه از این رو که ضد سیاسی بودند. مسیحیان زندگی بر کرهٔ خاک را نوعی آمادگی برای زندگی آینده در قلمرو پروردگار می‌دانستند، سفری رنجبار به موطن راستین مؤمن در آسمان؛ از این رو، امور این‌جهانی اهمیتی پاینده یا ارزشی راستین ندارد. بسیاری از مسیحیان نخستین هم بر این باور بودند که پایان جهان نزدیک است. این باورها بعضی را به بی‌قانونی سوق می‌داد. هر چند که موضعگیری اصلی یا رایج نسبت به قانون، اجبار مؤمنان به اطاعت از قوانین وضع‌شدهٔ انسان و حاکمان زمینی بود. به‌گفتهٔ سن پل[1]: «خوب است هرکس از حاکمان اطاعت کند. زیرا هیچ اقتداری بجز از جانب پروردگار نیست، و قدرتهای موجود را او نهادینه کرده است. پس هر کس در برابر صاحبان قدرت بایستد، از آنچه خداوند مقدر داشته سر پیچیده و آنان که مقاومت کنند، به مصیبتی دچار خواهند شد»[۷]. به سخن دیگر، پیام مسیحیت در مورد سیاست صرفاً اطاعت از صاحبان قدرت و خودداری از تصرف آن است.

با این حال، مسائل نمی‌توانست چنین ساده بماند، بویژه که امپراتوران روم درصدد نابودی این دین تازه و (در نظر آنان) خطرناک برآمدند. و مسائل هنگامی به کلی پیچیده شد که در سدهٔ چهارم میلادی، مسیحیت که از پیگردها جان به در برده بود، دین رسمی امپراتوری روم شد. پس از آن، با سقوط امپراتوری روم در حدود سال ۵۰۰ م. کلیسای مسیحی نهاد مسلط اروپا

1- Saint Paul

شد. در سراسر دوران موسوم به قرون وسطیٰ ــ تقریباً از ۵۰۰ تا ۱۴۰۰ م. ــ اوضاع از این قرار بود. با از هم پاشیدن امپراتوری روم، کلیسا هم به تدریج به دو جناح تقسیم شد: کلیسای اُرتُدکس شرق، به رهبری امپراتور روم شرقی که مقرّ آن قسطنطنیه (استانبول کنونی) بود؛ و کلیسای کاتولیک روم، که اسقف رومی آن به پاپ مشهور شد. ظهور اسلام و گسترش سریع آن به سراسر خاور میانه، سراسر شمال افریقا، و اسپانیا در سده‌های هفتم و هشتم نیز بدان معنا بود که مسیحیت بخش مهمی از جهان مدیترانه‌ای را از دست داده بود. با این حال، کلیسای روم خود را یگانه کلیسای راستین می‌دانست ــ «کاتولیک» به معنای جهانی است ــ و هر کجا امکان داشت، پیام خود را موعظه می‌کرد و آموزه‌های خود را اعمال می‌کرد.

کلیسای روم پیوندی معنوی فراهم آورد که بخش عمدهٔ اروپای مرکزی و غربی را در سراسر قرون وسطیٰ متحد می‌ساخت. با این حال، هیچ اتحاد سیاسی در این مقیاس وجود نداشت. سقوط امپراتوری روم بازگشتی بود به محلی‌گرایی[1]، هر چند نه از نوع دولتشهرهای یونانی. در قرون وسطیٰ چند دولتشهر مستقل وجود داشت ــ مثلاً، رم که مقرّ حکومت پاپ بود ــ اما انواع رایجتر حکومت محلی بر محور وفاداری طایفه‌ای یا منطقه‌های پیشین نظامی در امپراتوری ساقط‌شده شکل گرفت. در حالت اخیر، حکایت از این قرار بود که بعضی فرماندهان منطقه‌ای ارتش روم توانستند نیروهای نظامی خود را منسجم نگاه دارند و حتی پس از فروپاشی امپراتوری نیز امنیت منطقهٔ خود را تأمین کنند. همین **دوچه‌ها**[2] و **کومیته‌ها**[3] [رهبران و فرماندهان رومی] که توانستند به بهترین صورت ممکن بر سرزمینهایشان حکم برانند به «دوکها» و «کُنتها»ی قرون وسطا تبدیل شدند.

گاهی کوشش می‌شد اتحاد سیاسی جهانی‌تری به صورت امپراتوری نوینی احیا شود؛ برجسته‌ترین مورد از چنین کوششی در روز کریسمس سال ۸۰۰ میلادی صورت گرفت که پاپ لئوی سوم[4] تاج را بر سر شارلمانی[5]، شاه فرانکها، گذاشت و او را امپراتور نامید. به هر حال، برخلاف تلاشهای متوالی در طول سده‌های بسیار، امپراتوری مقدس روم هیچ گاه به قدرت و

1- localism 2- *duces* 3- *comites* 4- Pope Leo III

5- Charlemagne

منزلت امپراتوری کهن دست نیافت؛ آنچنان که ادوارد گیبونِ[1] مورخ بعدها گفت، نه مقدس بود، نه رومی، و نه امپراتوری. وفاداری و پیوندهای محلی از شوق تشکیل قلمرو متحد مسیحی کاملاً نیرومندتر از کار درآمد.

این وفاداریها و پیوندهای محلی مشوق **فئودالیسم** (ارباب و رعیتی) هم بود. این گونه سازمان اجتماعی، که ریشه در نیاز به محافظت در برابر مجارها و وایکینگهای غارتگر داشت، به تأکید بسیار بر جایگاه اجتماعی، یعنی بر موقع و جایگاه فرد در جامعه، منجر شد. معدودی مهان یا نژادگان وجود داشتند و گروهی آزاد و انبوهی سرف (رعیت)[2] ــ کشتگرانی که در برابر حمایت مهان به صورت بردهٔ آنان کار و زندگی می‌کردند. بنا بر آرمان قرون وسطایی، هر شخص مرتبه و یا جایگاه معینی در جامعه داشت و توقع این بود که وظایف مربوط به آن مرتبه یا جایگاه را انجام دهد و از مزایای آنها برخوردار شود. بدین گونه، هر کس بنا بر فرض در خیر همگانی سهیم بود، آنچنانکه هر زنبور عسل در کندو با اجرای وظایف کاملاً تعریف‌شده‌اش در خدمت خیر همگان است.

در چنین جامعه‌ای جایی برای آرمان دموکراتیک وجود نداشت. با این حال، به همراه رنسانس (دورهٔ نوزایی)[3]، این بینش کم کم دگرگون شد و توجهی نوین به دستاورد انسان به احیای جمهوریخواهی راهبر شد.

رنسانس و جمهوریخواهی

در اواخر قرون وسطا، بویژه در سدهٔ سیزدهم، چند رویداد راه را برای رنسانس (یا «نوزایی») آماده کرد. برقراری ارتباط تازهٔ تمدن غربی با شرق از جملهٔ این رویدادهاست. این ارتباط تا اندازه‌ای در جنگهای صلیبی برقرار شد ــ این جنگها کوششی برای بازپس‌گیری سرزمین مقدس مسیحی خاورمیانه از مسلمانان «بی‌ایمان» انجام شد ــ و تا حدودی از طریق معامله با اسپانیای مسلمان که مسلمانان در اوایل سدهٔ هشتم آن را گشوده بودند. بنا بر رسم غالباً معمول، تماس با مردمی بیگانه و با فرهنگهایی متفاوت، بسیاری را در غرب بر آن داشت تا به بررسی رسوم و

1- Edward Gibbon   2- serf   3- Renaissance

باورهای خود بپردازند. این کشف که مردمی دیگر به شیوه‌هایی بسیار متفاوت با آنچه یگانه شکل طبیعی و منطقی زیست دانسته می‌شود از زندگی خود کاملاً خشنودند، اغلب آشوب‌برانگیز و پریشان کننده است. اما هنگامی که مردم به تدریج پی می‌برند که می‌توان به شیوه‌ای متفاوت، و شاید هم بهتر، زیست همین کشف امکان دارد مشوق خلاقیت باشد. این اتفاق زمانی آشکارتر رُخ نمود که بسیاری از آثار علمی باستان از طریق اسپانیا دوباره پیدا شد که از زمان سقوط امپراتوری روم دانشمندان مسیحی از آنها بی‌خبر بودند. مهمترین اثری که از نظر سیاسی به لاتینی ترجمه شد، کتاب *سیاست* ارسطو بود که در سال ۱۲۶۰ م. تنها پس از آنکه کلیسا گروهی از علما را مأمور کرد مطمئن شوند اندیشه‌های این فیلسوف «بی‌دین» با مسیحیت سازگار است، اجازهٔ ترجمه یافت.

رویداد دومی که راه را برای رنسانس کوبید، احیای دولتشهر در ایتالیا بود. پیش از سدهٔ سیزدهم، بسیاری از شهرهای ایتالیا استقلالی نسبی داشتند، اما همچنان تابع فرماندهی آلمانی‌امپراتوری مقدس روم بودند. پس از سالها کشمکش، با مرگ امپراتور فردریک دوم در سال ۱۲۵۰ فرصتی به دست آمد تا به صورت دولتشهرهایی خودگردان درآیند. حتی هنگامی که امپراتوری و پادشاهی صورتهای رایج حکومت بود، شهروندان این دولتشهرها در پی توجیه صورت «نوین» حکومت خود بودند. آنان چنین توجیهی را در نظریات باستانی جمهوریخواهی یافتند.

این رویدادها و دگرگونیهای دیگر به شکوفایی فرهنگ غرب در سده‌های چهاردهم تا شانزدهم انجامید و دانشمندان آن دوران آن را رنسانس، یا تولدی دیگر یا نوزایی نامیده‌اند ــ نوزایی‌ای که در دولتشهرهای ایتالیا آغاز شد. آنان با الهام از فیلسوفان باستانی به این نتیجه رسیدند که زندگی بر کرهٔ خاک صرفاً دره‌ای پر از اشک و آه و سفری کسالت‌بار نیست که هر مسیحی باید برای رسیدن به عرش خدا در بهشت آن را طی کند. برعکس، این زندگی چنان غنی و گونه‌گون است که نه تنها ارزش زیستن دارد، بل ارزش آزاد زیستن و برخورداری کامل را نیز دارد؛ که انسان می‌تواند شگفتیهای فراوانی بیافریند ــ که خودگردانی کمترین آنهاست.

جمهوریخواهان دورهٔ رنسانس، به استناد نوشته‌های ارسطو و پلوبیوس و سرمشق قرار دادن جمهوریهای روم و اسپارت، برای احیای زندگی مدنی به نفع جامعه‌ای دلیل می‌آوردند که به

شهروندان با روحیهٔ جمعی اجازه می‌دهد نقش فعالی در ادارهٔ شهر یا کشور مستقل خود داشته باشند. مفاهیم اساسی این دلایل بدین قرار بود: **آزادی**، **فضیلت**، و **فساد**. روشنترین و مؤثرترین توضیح این مفاهیم را می‌توان در نوشته‌های نیکولوماکیاولی[1] یافت.

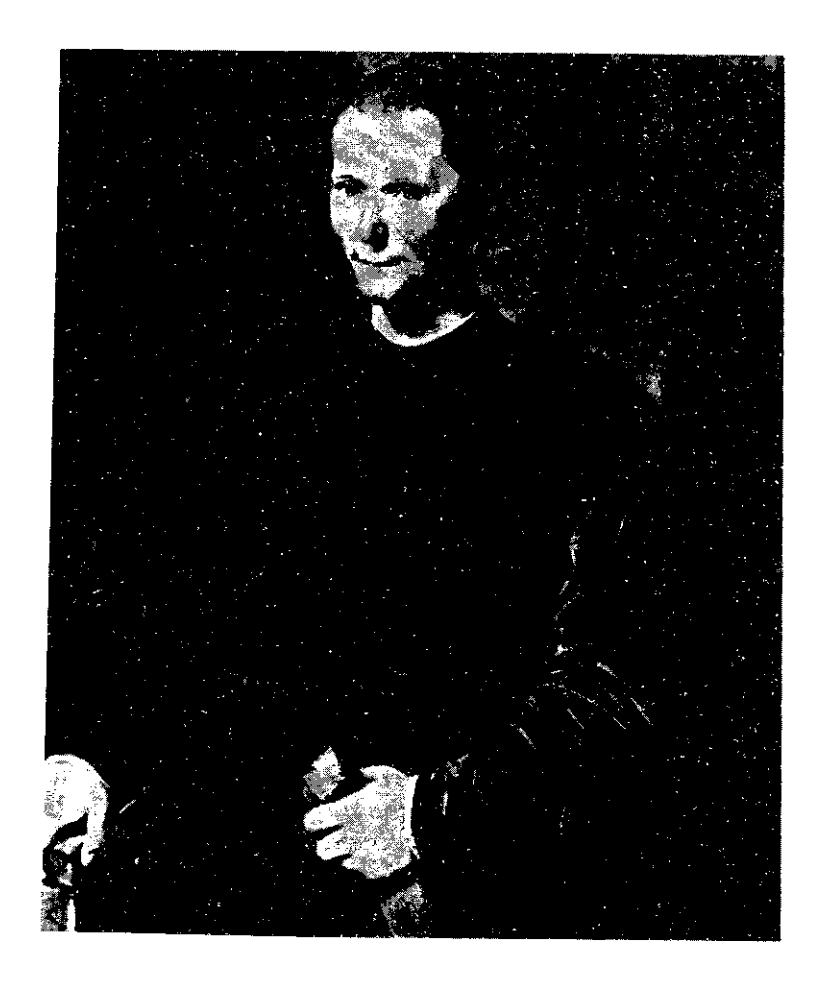
در سال ۱۵۱۲ که خاندان مدیچی[2] جمهوری فلورانس را سرنگون کردند و خود را حاکم دولتشهر خواندند، ماکیاولی (۱۵۲۷-۱۴۶۹) از مقامات برجستهٔ جمهوری بود. وی به جرم شرکت در دسیسه‌ای برای سرنگونی خاندان مدیچی و بازگرداندن جمهوری دستگیر، شکنجه، و به ملک خانوادگیش، در روستا، تبعید شد. او در تبعید، دو کتاب نوشت. از این دو اثر، کتاب کوچک *شهریار*[3] شهرت بیشتری یافته است. در این کتاب ماکیاولی ظاهراً به شاهزادگان و خُرد ـ خودکامگان آموزش می‌دهد تا وجدان را کنار بگذارند و برای در قدرت ماندن به هر وسیله‌ای ـ دروغ، دزدی، حتی قتل ـ دست یازند. در واقع، شهرت ماکیاولی تا آنجا رسید که بعدها شکسپیر هم از «ماکیاول جانی» یادکرده است.[۸]؛ حتی امروز هم افراد بی‌شرف و حیله‌گر را «ماکیاولی» می‌خوانیم.

اینکه چنین قرائتی از هدف ماکیاولی درکتاب *شهریار* منصفانه است یا خیر همچنان محل مناقشه است[۹]. اما قطعاً اهداف کتاب بزرگترش، *گفتارها*[4]، با چنین قرائتی سازگار نیست. در این کتاب، ماکیاولی با تحلیل عواملی که عمر نظام حکومت آزاد، بافضیلت و زنده‌ای ـ جمهوری ـ را طولانی می‌سازد، بی‌اعتمادی خود را نسبت به شاهزادگان آشکار می‌سازد.

ماکیاولی نیز، همانند پلوبیوس، جمهوری را نظام حکومتی مختلطی می‌داند که در آن هیچ طبقهٔ واحدی حاکم نیست. بلکه همهٔ طبقات در قدرت سهیم‌اند و هر طبقه مراقب زیاده‌رویهای احتمالی دیگر طبقات است. شهروندان هشیار در این نظام حکومتی با چنگ و دندان از آزادی خویش در برابر تجاوز خودکامگان بالقوه در میان خود محافظت می‌کنند، زیرا آزادی در نظر ماکیاولی همان *خودگردانی* است؛ آزادی مربوط به زندگی خصوصی نیست، بلکه آن را باید در عمل‌جمعی یافت. اما چرا شهروندان باید هشیار باشند؟ زیرا همین که نسبت به امور همگانی خرسند و بی‌اعتنا شوند، خودکامه‌ای پیدا می‌شود که در صدد رهاندن آنان از زحمت خودگردانی

1- Niccolò Machiavelli 2- Medici 3- *The Prince* 4- *Discourses*

و محروم ساختنشان از آزادی است. بدین ترتیب، ماکیاولی تأکید دارد که بزرگ‌ترین دشمن حکومت آزاد وجود شهروندان خودخواه و منفعت‌طلب است.



نیکولو ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷)

چنین شهروندانی بیش از آنکه به کشور بیندیشند در پی پول و تجمل‌اند. ماکیاولی ثروت‌دوستی، تجمل‌پرستی، و راحت‌طلبی همراه با بی‌اعتنایی به امور همگانی را «فساد» می‌خواند. برای دور داشتن فساد باید شهروندان «بافضیلت» باشند. آنان باید به امور همگانی توجه داشته و هشیار باشند، و بکوشند آنچه را برای کشور، و نه خودشان، بهترین عمل است به

جا آورند. پس، اگر قرار است شهروندان «بافضیلت» باشند، باید آزاد باشند ــ آزاد در تشکیل اجتماعات، آزاد در مباحثه و آزاد در افشاگری فساد و انتقاد از یکدیگر و رهبرانشان. اگر شهروندان از چنین آزادیهای اساسی محروم باشند و آن را اعمال نکنند، جمهوریشان محکوم به مرگی زودرس است.

به نظر ماکیاولی بزرگترین خطر پیش روی جمهوری، این است که به دلیل فساد درونی ویران شود. اما چون این احتمال هم هست که دشمنان خارجی نیز جمهوری را تهدید کنند، هر جمهوری به‌راستی آزاد باید همهٔ مردان برخوردار از سلامت جسمانی ــ و فقط مردان شهروند به شمار می‌آیند ــ را به عضویت در ارتش مردمی ملزم کند تا برای مقابله با تهدیدات خارجی آزادی سلاح به دست گیرند.

از همه مهمتر، ماکیاولی بر آن بود که مبنای حکومت آزاد هوی و هوس هیچ شخص، یا گروه، یا حتی اکثریت شهروندان نیست، بلکه قانون است. حکومت آزاد حکومت اشخاص نیست، حکومت قانون است. حکومت قانون بیشتر از حکومت اشخاص به عدل و انصاف توجه دارد و کمتر دچار تناقض می‌شود. باز هم از آن مهمتر، قوانین غیرشخصی‌اند. می‌توانیم بدون از دست دادن استقلالمان به قانون تکیه کنیم. هنگامی که به فرد یا حتی به اکثریت مردم وابسته باشیم، منقاد ارادهٔ آنانیم ــ و چنین وضعیتی را دشوار بتوان آزادی نامید. به این دلیل ماکیاولی، همچون ارسطو، دموکراسی ناب را صورت بدی برای حکومت می‌دانست، در حالی که جمهوری آمیختهٔ قانون‌سالار را بهترین شکل حکومت می‌خواند.

حکومت مختلط، شهروندی بافضیلت، و حاکمیت قانون آرمانهای جمهوریخواهانهٔ ماکیاولی در *مکالمات* است. اگر بیشتر این مطلب آشنا می‌نماید، از آن روست که این بینش الهام‌بخش سنت جمهوریخواهی آتلانتیک بود ــ شیوه‌ای در تفکر سیاسی که در سدهٔ هفدهم از ایتالیا به بریتانیای کبیر، و در سدهٔ هجدهم از آنجا به مستعمرات بریتانیا در قارهٔ امریکا گسترش یافت.

سنت جمهوریخواهی آتلانتیک

آشفتگی سدهٔ هفدهم در بریتانیا، علاقه به دموکراسی و جمهوریخواهی را برانگیخت. در سال

۱۶۴۲ که چارلز اول، پادشاه انگلستان، و مجلس انگلیس، هر یک مدعی بالاترین مرجع یا حاکمیت در کشور شدند، جنگ داخلی درگرفت. این جنگ با پیروزی نیروهای مجلس به رهبری اُلیور کرامول[1] پایان یافت و در ژانویهٔ ۱۶۴۹ چارلز اول را گردن زدند. برای استقرار جمهوری تلاش کردند، اما پس از آنکه کرامول اقتداری شاهانه، هر چند که عنوان کامل پادشاه بر خود ننهاد، برای خود فرض کرد این تلاش شکست خورد. (عنوان رسمی کرامول لُرد پروتکتور[2] بود.) پس از مرگ کرامول در سال ۱۶۵۸ تلاش دوبارهٔ دیگری برای استقرار جمهوری باز هم با شکست مواجه شد.

در این روزگار پرآشوب، افکار بسیاری از انگلیسیان به امور همگانی معطوف شد، از آن جمله: جیمز هرینگتن[3] (۱۶۷۷-۱۶۱۱) که در سال ۱۶۵۶ کتاب *اقیانوسیه*[4] را ظاهراً با این امید منتشر کرد که کرامول را به ایجاد دولتی جمهوری بر اساس نظام مختلط یا «متوازن» متقاعد کند. «توازن» هرینگتن از اختلاط حاکمیت یک نفر، شماری محدود و اکثریت فراتر رفت و متضمن کوششی برای توزیع زمین به شیوه‌ای تقریباً مساوی به گونه‌ای بود که هیچ شهروندی برای گذران زندگی وابستهٔ دیگری نباشد. این امر کمک می‌کرد که آزادی در پناه حاکمیت قانون، و نه اشخاص، تأمین شود. هرینگتن هوادار انتخابات منظم و مکرر و نظامی از نمایندگی بود که نمایندگان به نوبت در دوره‌های محدودی کرسیهای نمایندگی را اشغال می‌کردند. گمان بر این بود که این «چرخش»، همچون فراخوانهای اخیر دربارهٔ محدودیت دوره‌های انتخابی در سیاست امریکا، مانع کسب قدرت بیش از اندازه از طریق پیروزیهای انتخاباتی پیاپی به دست فرد واحدی می‌شود و به این ترتیب احتمالاً به حفظ آزادی کمک می‌کند[۱۰]. همچنین با فعال ساختن شمار بیشتری از شهروندان برای احراز مسئولیت در دولت جمهوری به رشد فضیلت خدمت می‌کند.

با آغاز «دوران بازگشت»[5] در سال ۱۶۶۰، که مجلس چارلز دوم، فرزند شاه معدوم، را به تخت سلطنت فرا خواند، اندیشه‌های هرینگتن و دیگر اندیشمندان جمهوریخواه عقیم ماند. هر چند اندیشه‌های جمهوریخواهی در انگلستان به محاق فراموشی سپرده شد، در مستعمرات

1- Oliver Cromwell

۲- Lord Protector، لقبی به معنای لُرد (= خاوند) حامی یا سرپرست که به اُلیور کرامول اعطا شده بود. ـ م.

3- James Harrington 4- *Oceana* 5- Restoration

بریتانیایی امریکای شمالی، در آن سوی اقیانوس اطلس، تأثیر بسزایی داشت. به هر روی، نیروهای دیگری هم در کار بود، از جمله نفوذ مردانی که در واقع برای نخستین بار طی دو هزار سال در دفاع از دموکراسی سخن آغاز کردند. پس از اندکی خواهیم دید این نیروها چگونه در هم آمیختند تا «جمهوری دموکراتیک» ایالات متحد را به وجود آورند. اما، نخست پیدایش دوبارهٔ دموکراسی را باید پیگیری کنیم.

بازگشت دموکراسی

در خلال جنگ داخلی انگلستان در دههٔ چهل سدهٔ هفدهم، گروهی از پشتیبانان جبههٔ مجلس در دفاع از دموکراسی موضعی افراطی پیشه کردند. اتخاذ چنین موضعی تا اندازه‌ای ناشی از اعتقادات دینی آنان بود. در سدهٔ شانزدهم که جنبش پروتستانی اصلاح دین[1]، وحدت مذهبی قلمرو مسیحیت را در هم ریخت، بریتانیای کبیر نیز همچون بخش عمدهٔ اروپای شمالی، مذهب کاتولیک را رسماً رها کرده بود. صورتهای نوین مسیحیت بر رابطهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ فرد و پروردگارش تأکید می‌کرد. به نظر مارتین لوتر[2]، روحانی آغازگر جنبش اصلاح دین در سال ۱۵۱۷، تقلید و همگون‌گردی محض با آموزهٔ کلیسا مهم نیست، بلکه ایمان و فقط ایمان، مهم است. رستگاری از طریق سازمان پیچیدهٔ کلیسایی و روحانیان، اسقفها، و پاپها حاصل نمی‌شود. تنها باید اعتقاد داشت. بدین‌سان کلیسای راستین مسیحی صرفاً همایش مؤمنان است، یا به گفتهٔ لوتر، «روحانیت همهٔ معتقدان».

دموکراتهای سدهٔ هفدهم

اگرچه لوتر نتیجه نگرفت که این تأکید بر وجدان و ایمان فرد به سود دموکراسی است، دیگران چنین کردند، از آن جمله راجر ویلیامز[3] (۱۶۸۳-۱۶۰۴)، کشیش پروتستانی که در سال ۱۶۳۱ انگلستان را به عزم ماساچوست ترک کرد. در ماساچوست، ویلیامز پیوسته با مقامات پاکدین[4] در مستعمره درگیر بود. مثلاً، ویلیامز اصرار می‌ورزید که مستعمره‌نشینان باید بهای زمینهایی را

1- Protestant Reformation　2- Martin Luther　3- Roger Williams
4- Puritan

که از سرخپوستان گرفته‌اند به آنان بپردازند و از جدایی کامل رهبری مدنی و دینی هواداری می‌کرد ــ اقدامی تندروانه در مستعمره‌ای که کلیسا و حکومت تقریباً یکی بود. در سال ۱۶۳۶ مقامات مستعمره ویلیامز را تبعید کردند، در نتیجه به همراه پیروانش به جنوب کشور رفت، زمینی را از سرخپوستان خرید و مستعمره‌نشین رُد آیلند[1] را به وجود آورد که به دفاع از آزادی دینی معروف شد، اما این نکته نیز شایان توجه است که بنابر قانون اساسی سال ۱۶۴۱، این حکومت

دموکراتیک یا مردمی بود؛ یعنی وضع یا تدوین قوانین عادلانه، در دست گروهی مردان آزاد یا اکثریت آنان است که به شیوه‌ای منظم گرد هم آمده باشند تا قوانینی را برای تنظیم رفتار [اجتماعی] وضع کنند و وزیرانی را به نمایندگی خویش برگزینند [یعنی، قاضیان و افسران پلیس] تا ناظر بر اجرای منصفانهٔ قانون بین انسان و انسان باشند.

قانون اساسی سال ۱۶۴۷ نیز تأکیدی دیگر بر این تعهد است که حکومت رُد آیلند را «دموکراتیک، یعنی حکومتی که با رضایت داوطلبانه و آزادانهٔ همه یا اکثریت ساکنان آزاد تشکیل می‌شود» تعریف کرد[۱۱].

در دههٔ چهل سدهٔ هفدهم، در آن سوی اقیانوس اطلس، در انگلستان، در خلال جنگ داخلی، گروهی که به «همترازخواهان»[2] معروف شدند، اندیشه‌های مشابهی را اشاعه می‌دادند. همترازخواهان مدعی بودند که بنیاد اقتدار سیاسی تنها رأی مردم است. این نکته در نزد همترازخواهان بدان معنی بود که حق رأی ــ فرانشیز ــ باید شامل حال همهٔ مردان بشود به استثنای آنانی که به سبب ارتکاب جنایت یا به علت وابستگی به دیگران، مانند نوکران و اعانه‌بگیران، خود را از این حق محروم کرده‌اند. همترازخواهان مدعی بودند که حق رأی، صرف نظر از میزان دارایی افراد، حق طبیعی هر مردی است. مشهورترین گفته‌ای که بیانگر چنین موضعی است از سرهنگ تامس رینزبرا[3]، افسری در ارتش نوین کرامول، نقل شده است:

چون بواقع گمان می‌کنم که فقیرترین مردی که در انگلستان می‌زید به اندازهٔ کبیرترین آنان حق حیات دارد؛ از این رو به راستی قربان، فکر می‌کنم روشن باشد که هر مرد تبعهٔ حکومت باید با

1- Rhode Island 2- Levellers 3- Thomas Rainsborough

رضای خویش مطیع آن حکومت باشد؛ و به جدّ فکر می‌کنم فقیرترین مرد در انگلستان هم به حکومتی که در قبول حاکمیتش سهمی نداشته باشد به هیچ وجه مقید نیست...[۱۲].

آموزهٔ دموکراتیک آن روزگار، در دوران بعد شیوه‌ای متداول شد. اما همترازخواهان نتوانستند کرامول و قدرتمندان دیگر را مجاب کنند که استدلال آنان خردمندانه است. دموکراسی عمدتاً از نظر فعالان درگیر در فعالیت و بحثهای سیاسی همچنان نظام حکومتی به طرز خطرناکی ناپایدار بود. با این حال، کوشش همترازخواهان و سرمشق رُد آیلند آغاز دگرگونی چشمگیری، هر چند تدریجی، در نگرش نسبت به دموکراسی بود.

ایالات متحد و جمهوری دموکراتیک

استدلالها و اندیشه‌های دموکراتیک در جنگ استقلال امریکاییان در برابر بریتانیای کبیر نقش داشت، اما چه در زمان جنگ و چه به هنگام تهیهٔ پیش‌نویس قانون اساسی ایالات متحد در سال ۱۷۸۷ چندان اشارهٔ خوشایندی به دموکراسی نشد، به طور کلی، دموکراسی همچنان صورتی از حکومت طبقاتی یا حتی حکومت عوام باقی ماند. همچنانکه ارسطو سال‌ها پیش گفته بود، دموکراسی صورتِ بدِ حکومتِ عوام بود؛ صورت نیکوی آن جمهوری بود.

مستعمره‌نشینان امریکایی در همهٔ کشمکشهای خود با بریتانیا، که به اعلامیهٔ استقلال در سال ۱۷۷۶ رهنمون شد، نوعاً دعاوی خود را به صورت جمهوریخواهی عنوان می‌کردند. اینان هیچ شکایتی دربارهٔ نظام حکومتی بریتانیا نداشتند زیرا، عمدتاً، آن را جمهوری می‌پنداشتند. قانون اساسی بریتانیا با وجود سلطنت، مجلس اعیان و مجلس عوام که همگی در قدرت سهیم بودند، دقیقاً به همان صورت که نظریهٔ جمهوری تجویز می‌کرد، اختلاط یا توازنی از حاکمیت یک تن، شماری معدود، و اکثریت بود. مسألهٔ اصلی به دیدهٔ مستعمره‌نشینان فساد بود. مقامات فاسد بریتانیایی تلاش می‌کردند این نظام متوازن را بر هم بزنند تا همهٔ قدرت را در دست خود متمرکز کنند. اینان با انگیزهٔ جاه‌طلبی و آز می‌خواستند حکومت افراد را جایگزین حکومت قانون کنند، و در این اقدام فاسد، نخست، آزادی مستعمره‌نشینان امریکایی را هدف حمله قرار دادند[۱۳].

جنگی که در آغاز مستعمره‌نشینان برای دفاع از آزادی خود در مقام اتباع انگلیسی شروع کردند، اندکی بعد به صورت جنگ استقلال در برابر انگلستان درآمد. به هر حال، همزمان با آغاز اندیشهٔ استقلال، مستعمره‌نشینان می‌بایست دربارهٔ بهترین شیوهٔ سازماندهی حکومتهای سیزده ایالت نیز فکر می‌کردند. در برابر این مسأله نیز به جمهوری توسل جستند. این نکته را می‌توان به روشنی در کتاب *اندیشه‌هایی در باب دولت*[1] نوشتهٔ جان آدامز[2] (۱۸۲۶-۱۷۳۵) که در اوایل سال ۱۷۷۶ نگاشته شده مشاهده کرد. آدامز با مطالعهٔ آثار نویسندگان جمهوریخواه می‌گوید:

> ***هر ذهن بازی متقاعد می‌شود که هیچ دولت خوبی جز جمهوری وجود ندارد و تنها بخش ارزشمند نظام حکومتی بریتانیا به سبب تعریف دقیق جمهوری به مثابه «امپراتوری قانون، نه حکومت افراد» است. این نکته که جمهوری در نتیجهٔ ترتیب ویژه قدرتها در اجتماع ... که به بهترین شکل برای تأمین اجرای بی‌طرفانه و دقیق قوانین کوشش می‌کند، جمهوری است این صورت را بهترین شکل حکومت می‌سازد.*** [۱۴]

پس، صورت محبوب حکومت در ایالات متحد در آغاز نه دموکراسی بل جمهوری بود. بهترین گواه، قانون اساسی امریکاست، زیرا هیچ اشاره‌ای به دموکراسی نمی‌کند. اما «صورت جمهوری حکومت ...» را برای هر یک از ایالتها تضمین می‌کند (اصل ۴، بخش ۴). همچنین، یافتن نشانه‌هایی بر اثبات قصد جمهوریخواهی بنیانگذاران حکومت امریکا ــ آنان که پیش‌نویس قانون اساسی را نگاشتند ــ در کل چندان دشوار نیست.

نخستین نشانهٔ آن، تفکیک قوای حکومتی به سه قوه ــ مقننه، مجریه، و قضاییه ــ به گونه‌ای است که هر قوه بتواند بر دو قوهٔ دیگر «نظارت» و آنان را «متعادل» کند. این امر تعدیل اندیشهٔ قدیمی حکومت مختلط یا متوازن است. قوهٔ مجریه را می‌توان با عنصر پادشاهی ــ حکومت یک تن ــ یکی دانست. قوهٔ قضائیه را با آریستوکراسی ــ حاکمیت شماری معدود ــ و قوهٔ مقننه را با عنصر مردمی ــ حکومت اکثریت ــ متناظر دانست. ــ با این حال، این تناظر چندان هم شسته رُفته نیست، چون قوهٔ مقننه خود آمیخته‌ای از عناصر «دموکراتیک» و

1- *Thoughts on Government* 2- John Adams

«آریستوکراسی» است. بر اساس طرح اولیه، مجلس نمایندگان می‌بایست هیأتی دموکراتیک باشد که از نزدیک پاسخگوی خواستهای مردم باشد. از همین رو، دورهٔ خدمت اعضای مجلس دو سال است با این باور که نمایندگان برای انتخاب شدن دوباره در رأی‌گیریها ملزم به تماس نزدیک با رأی‌دهندگان می‌شوند. از سوی دیگر، دورهٔ خدمت اعضای سنا دقیقاً از این رو شش سال است که سناتورها بیشتر بر قضاوت خویش متکی باشند تا میل رأی‌دهندگان. در قانون اولیه، که انتخابات سنای امریکا در اختیار مجالس قانونگذاری ایالتها، و نه رأی‌دهندگان عادی، قرار گرفت، ماهیت «آریستوکراتیک» مجلس سنا از این هم روشنتر بود. این شیوهٔ انتخابات تا زمانی که متمم هفدهم قانون اساسی در سال ۱۹۱۳ انتخاب مستقیم سناتورها را مقرر کرد، هیچ تغییری نکرد.

این نظام نظارت و ایجاد تعادل، نشانهٔ ترس جمهوریخواهان از فساد هم است. جیمز مدیسن[1] (۱۸۳۶-۱۷۵۱) در دفاع از قانون اساسی جدید، نظارت و ایجاد تعادل را از آن رو ضروری می‌دید که آدمها فرشته نیستند. برعکس، آنان جاه‌طلب و رقابت‌جویند و کلید حکومت خوب دور داشتن افراد جاه‌طلب از نابود ساختن آزادی دیگران است. به گفتهٔ مدیسن:

> ***باید جاه‌طلبی را به مقابله با جاه‌طلبی واداشت ... شاید تأملی بر سرشت انسان ایجاب کند چنین وسایلی را برای نظارت بر امکان سوءاستفاده از حکومت به کار بگیریم. اما مگر حکومت چیزی جز بزرگترین تأمل بر سرشت انسان است؟ اگر آدمیان فرشته بودند، به دولت نیازی نبود. اگر قرار بود فرشتگان بر انسانها حکومت کنند، هیچ گونه نظارت درونی یا بیرونی بر حکومت لازم نبود. در اسکلت‌بندی حکومتی که انسان بر انسان اعمال می‌کند، مشکل عمده در این نهفته است: نخست باید دولت را قادر ساخت تا بر اتباع نظارت کند؛ و در مرحلهٔ بعد، حکومت را مجبور کرد تا بر خود نظارت کند***[۱۵].

سایر مشخصه‌های جمهوریخواهی در قانون اساسی را می‌توان در اعلامیهٔ حقوق بشر (۱۷۹۱) ــ در ده اصل نخست متمم قانون اساسی ــ یافت. مثلاً، متمم نخست تضمین می‌کند که کنگره (مجلس امریکا) حق ندارد قانونی بگذراند که آزادی بیان و آزادی اجتماعات را از مردم سلب نماید ــ آزادیهایی که از نگاه نگارندگان جمهوریخواه برای حفظ حکومت آزاد مطلقاً ضروری

1- James Madison

دانسته شده است. و در اصل دوم متمم قانون اساسی تأکید جمهوری بر بسیج نظامی مردمی نیز آشکار است: «وجود نیروی منضبط شبه نظامی برای در امان نگاه داشتن دولت آزاد ضروری است و مردم حق نگاهداری و حمل اسلحه را دارند.»

بدین‌سان، قانون اساسی حکومتی مردمی به وجود آورد که در آن رئیس‌جمهور، دادگاهها، و مجلس سنا بر عنصر مردمی آن نظارت و مراقبت دارند. البته، همه از چنین ترتیبی خشنود نبودند. الکساندر هامیلتن[1] (۱۸۰۴-۱۷۵۵) از قانون اساسی پیشنهادی پشتیبانی کرد، اما آن را بیش از اندازه مردمی می‌دانست. دیگران، همچون پاتریک هنری[2] (۱۷۹۹-۱۷۳۶)، با آن مخالفت کردند زیرا آن را به اندازهٔ لازم مردمی نمی‌دانستند. هنری و دیگر منتقدان «مخالف حکومت مرکزی»[3] (فدرالیسم‌ستیزان)، از آن رو با قانون اساسی مخالفت می‌کردند که قدرت را از حکومتهای ایالتی ــ که با خواستهای مردم ارتباط بسیار نزدیکی داشتند ــ سلب و آن را در دست حکومت مرکزی دور از مردم و خطرناک متمرکز می‌کرد. افزودن لایحهٔ حقوق بشر به قانون اساسی اولیه در سال ۱۷۹۱ در کنگره در واقع پاسخی به همین مخالفتهای فدرالیسم‌ستیزان بود.

در ضمن بحثهای تصویب قانون اساسی، به تدریج لفظ دموکراسی در مباحثات سیاسی نقش برجسته‌ای یافت. طرفداران حکومت مرکزی (فدرالیستها) که هوادار قانون اساسی تازه بودند، در حمله به مخالفان آنان را دموکراتهای بی‌فکر می‌خواندند. مخالفان حکومت مرکزی به ادعاها و تعصبات «اشرافی» فدرالیستها می‌تاختند. با تصویب قانون اساسی، این نزاعها به صورت دیگری ادامه یافت، یعنی، در قالب دو حزب سیاسی که به تدریج بر سر قدرت سیاسی با یکدیگر به ستیز می‌پرداختند. یک حزب، فدرالیستها، به پیروی از هامیلتن در تقویت حکومت ملی کوشیدند. در مقابل، حزب دیگر مخالفان سابق حکومت مرکزی را با گروهی از پشتیبانان برجستهٔ قانون اساسی، بویژه توماس جفرسن[4] (۱۸۲۶-۱۷۴۳) و جیمز مدیسن، با هم متحد ساخت. این حزب که با انتخاب جفرسن به ریاست جمهوری در سال ۱۸۰۰ به پیروزی مهمی دست یافت، نخست تحت عنوان حزب جمهوریخواه، سپس، به نام حزب

1- Alexander Hamilton
2- Patrick Henry
3- Antifederalist
4- Thomas Jefferson

جمهوریخواه ـ دموکراتیک، و سرانجام، به رهبری اندرو جکسن[1]، رئیس‌جمهور از ۱۸۲۹ تا ۱۸۳۷، صرفاً به نام حزب دموکرات معروف شد.

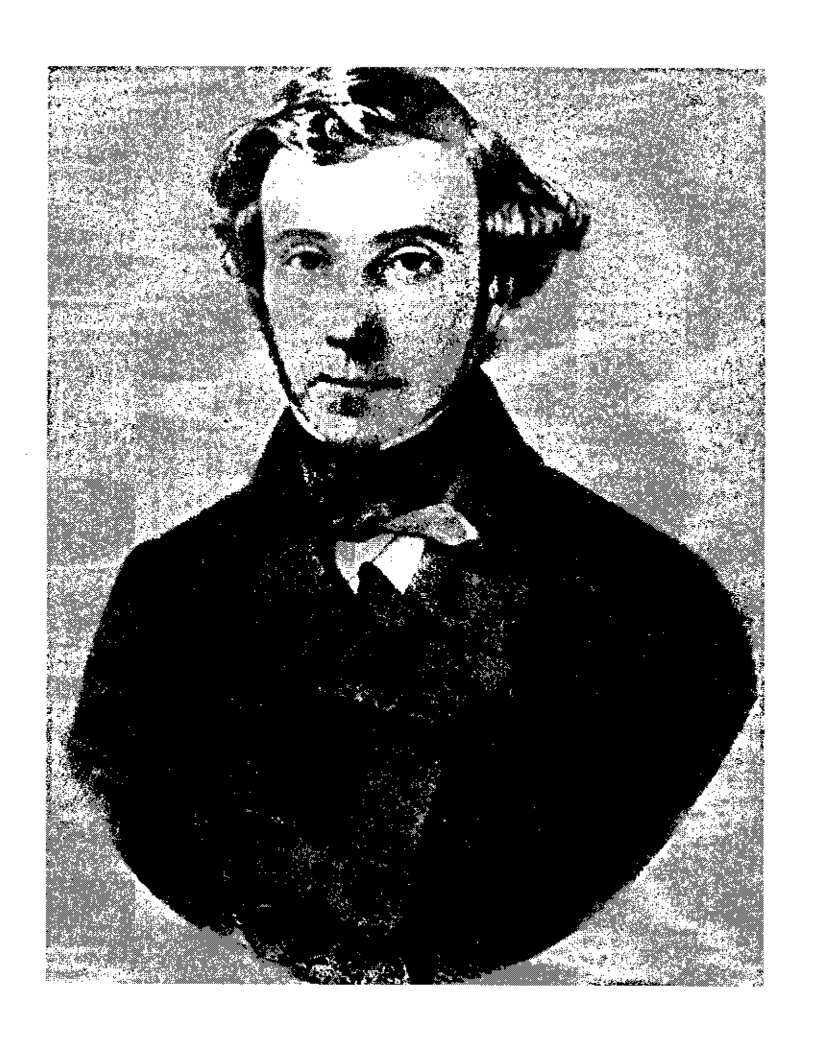
با انتخاب جکسن در سال ۱۸۲۸، ایالات متحد وارد دورانی شد که مبشّر «دوران افراد معمولی» بود. دولتهای مختلف ایالتی شرط داشتن دارایی را برای رأی دادن از میان برداشتند، بدین‌سان تقریباً به همهٔ مردان سفیدپوست بالغ حق رأی داده شد ــ اما این حق شامل زنان، بردگان و سرخپوستان امریکا نمی‌شد. در این دوران دموکراسی جکسنی، امریکاییها نه تنها پیروزی آزادی بلکه برابری را نیز جشن گرفتند. در همان حال که این تأکید نوین بر دموکراسی و برابری برای بسیاری کسان شعف‌انگیز بود، گروهی نیز آن را هشداردهنده یافتند. آلکسی دو توکویل[2] از جملهٔ ناظرانی است که می‌اندیشید اندکی از هر کدام در آن هست.

نظر توکویل دربارهٔ دموکراسی

توکویل (۱۸۵۹-۱۸۰۵) از اشراف فرانسوی بود که در اوایل دههٔ سی در سدهٔ نوزدهم به سراسر ایالات متحد سفر کرده بود. در بازگشت به فرانسه، اثر دوجلدی *دموکراسی در امریکا*[3] را نگاشت و در آن بیشتر از این رو به تحلیل دموکراسی در ایالات متحد پرداخت که پیامدهای ضمنی دموکراسی را برای فرانسه و بقیهٔ اروپا پیش‌بینی کند. دموکراسی در نظر توکویل نیرویی دوست‌داشتنی است که بر رتبه‌ها، ترتیبها و امتیازات آریستوکراتیک در شیوهٔ کهن زیست فائق می‌آید. توکویل این دگرگونی را از جهات بسیاری نیکو می‌دانست. به گفتهٔ او، دموکراسی انسان معمولی را آزاد می‌کند و به او فرصت می‌دهد تا راه خود را در جهان بپیماید. اما توکویل هشدار هم می‌داد که تأکید بیش از اندازهٔ دموکراسی بر برابری، خطر ایجاد پیش پاافتادگی یا استبداد ــ یا هر دو ــ را به همراه دارد.

توکویل مدعی بود که دموکراسی دقیقاً از آن رو که هوادار برابری است به افزایش پیش پا افتادگی دامن می‌زند. اگر قرار باشد همه یکسان باشند، فشار عظیمی برای همرنگ شدن ــ عمل کردن و اندیشیدن مانند دیگران ــ وجود خواهد داشت. هیچ کس نمی‌خواهد به چشم بیاید،

1- Anderw Jackson
2- Alexis Charles Henri Clérel de Tocqueville
3- *Democracy in America*



آلکسی دو توکویل (۱۸۰۵-۱۸۵۹)

بالاتر از جماعت به نظر رسد، تا مبادا متهم به استکبار و زیاده‌طلبی شود. توکویل هشدار می‌داد که مردم کمتر چنین خطر می‌کنند و ترجیح می‌دهند همرنگ جماعت بشوند. در نتیجه، جامعه‌ای خواهیم داشت که در آن کسانی که می‌توانند سهمی برجسته یا اصیل در خدمات اجتماعی داشته باشند، به موجب فشار اجتماعی برای برابری، سکوت می‌کنند. توکویل این فشار برای همرنگی با جماعت را «خودکامگی اکثریت» می‌نامد.

دموکراسی همچنین خطر استبداد خدایگانی را به همراه دارد که خود گونه‌ای باستانی از

خودکامگی است. توکویل هم، همچون افلاطون و ارسطو در بیش از ۲۰۰۰ سال پیش، هشدار می‌داد که مردم عادی به آسانی از عوام‌فریبانی تأثیر می‌پذیرند که برای دستیابی به قدرت مطابق میل آنان سخن می‌گویند و گمراهشان می‌کنند. توکویل استدلال می‌کرد که آریستوکراسی کمک می‌کند تا از چنین خطری جلوگیری شود، زیرا طبقه‌ای که امتیازات و داراییهای موروثی دارد مراقب است که از جایگاه خویش در برابر عوام‌فریبان و خدایگان نگهبانی کند. با این حال، هنگامی که دموکراسی و برابری سدّ آریستوکراسی را درهم بشکنند دیگر کمتر چیزی می‌تواند استبداد خدایگانی را از ویران کردن آزادی باز دارد.

اما توکویل امکان مثبتی را در دموکراسی می‌بیند، امکانی که جمهوریخواهی را به آرمان‌دموکراتیک می‌پیوست. به اعتقاد او می‌توان فضیلت مدنی را از طریق مشارکت در امور همگانی ارتقا بخشید. مردمی که همراه همسایگان به حل مرافعات و مشکلات مشترک می‌پردازند به اهمیت همکاری پی خواهند برد و نسبت به جامعه همبستگی عمیقی خواهند یافت و در آنان «عادات قلبی» لازم رشد خواهد کرد تا بدانجا که کلاً رفاه خویش را با رفاه جامعه یکی ببینند[۱۶]. دموکراسی با ارائهٔ فرصت مشارکت به همهٔ شهروندان، گسترش و رشد شور عمیقی را برای خدمت به خیر همگانی نوید می‌دهد. به همین دلیل توکویل به شدت تحت تأثیر دو نهاد دموکراسی در امریکا قرار گرفت: گردهماییهای شهری در [منطقهٔ] نیوانگلند که همهٔ شهروندان می‌توانستند در حکومت محلی شرکت مستقیم داشته باشند، و مسئولیت مشترک در هیأت منصفه.

رشد دموکراسی

برخلاف نگرانی توکویل در مورد گرایش دموکراسی به پیش پا افتادگی و استبداد خدایگانی، دموکراسی محبوبیتی روزافزون یافت. سرچشمهٔ این محبوبیت را می‌توان در توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی در خلال انقلاب صنعتی در پایان سدهٔ هجدهم و در سدهٔ نوزدهم یافت. مهمترین رویدادها عبارت بودند از: گسترش شهرها، رشد آموزش همگانی و بهبود ارتباطات و حمل و نقل، مانند تلگراف و راه‌آهن. هر یک از این عوامل به گسترش سواد، اطلاعات، و علاقه به موضوعات سیاسی در بین مردم اروپا و امریکا کمک کرد و بدین‌سان در رشد ایمان به توانایی

مردم عادی برای مشارکت آگاهانه در امور همگانی سهم داشت.

در انگلستان سدهٔ نوزدهم، استدلال به سود دموکراسی بر دو موضوع متمرکز بود: حفظ خود و رشد خود. بنا بر نظر «بنیادگرایان فلسفی» یا فایده‌باوران[1]، وظیفهٔ دولت «تأمین بیشترین خوشبختی برای بیشترین افراد» است. بهترین شیوهٔ انجام دادن این کار دموکراسی مبتنی بر نمایندگی است که به هر فرد اجازه می‌دهد به نمایندگانی رأی بدهد که منافعش را حفظ خواهند کرد. جان استوارت میل[2]، که یکی از همین فایده‌باوران است، در *انقیاد زنان*[3] (۱۸۶۹) استدلال را به آنجا رساند که باید به زنان نیز فرصت بدهیم با رأی دادن منافع خود را حفظ کنند.

میل همچنین بر آن بود که مشارکت سیاسی به دلیل فرصتی که برای رشد خود فراهم می‌آورد ارزشمند است. میل نیز، همچون توکویل، باور داشت که دموکراسی «با تشدید تأثیر آزادی بر منش افراد» فضیلت مدنی را در مردم عادی تقویت می‌کند. مشارکت سیاسی ــ نه صرف رأی دادن برای انتخاب نمایندگان بلکه مشارکت مستقیم در سطح محلی ــ با آموزش انضباط به مردم، تقویت هوشمندی آنان، و حتی شکل دادن به اخلاقیاتشان، آنان را پرورش می‌دهد و از آنان آدمهای بهتری می‌سازد. بدین‌سان میل توجه را به مطلب زیر جلب می‌کند:

> *بُعد اخلاقی آموزشی با مشارکت شخص شهروند، هر چند اندک، در نقشهای همگانی حاصل می‌شود. از او توقع می‌رود، در حالی که بدین گونه درگیر شده، در این کار به منافعی جز نفع خویش اهمیت بدهد، در صورت وجود ادعاهای متضاد، اصولی عاری از تعصب شخصی او را هدایت کنند؛ هر بار شعارها و اصولی را به کار گیرد که دلیل وجودیشان خیر همگانی است؛ و معمولاً در این امور با افرادی دیگر همراه می‌شود که در مقایسه با او نسبت به این اندیشه‌ها و اقدامات آشناترند ... [آنگاه] ناگزیر خود را یکی از همگان احساس خواهد کرد و هر چه نفع همگان است، نفع او خواهد بود*[۱۷]

چنین استدلالهایی به گسترش تدریجی حق رأی در ۱۵۰ سال اخیر کمک کرد. حق رأی نخست برای افراد بالغ مذکر بود ــ اگرچه در بریتانیا تا سال ۱۸۸۵ هم این حق به طور کامل تحقق نیافت ــ سپس، بعد از جنگ داخلی در ایالات متحد به بردگان مذکر سابق، و سرانجام در نخستین دهه

1- "philosophical radicals" (utilitarians)

2- John Stuart Mill

3- *The Subjection of Women*

سدهٔ بیستم به زنان در هر کشور تعلق گرفت. اعطای حق رأی آسان و سریع تعمیم نیافت ــ سوئیس که گاه آن را کهنترین نظام پیوستهٔ دموکراسی نامیده‌اند تا سال ۱۹۷۱ حق رأی کاملی برای زنان قائل نبود[۱۸]. این دگرگونیها اغلب در پی مباحثات پرشور، اعتراضات، و خشونت صورت پذیرفته است. حتی تا دههٔ شصت سدهٔ بیستم هم سیاهان جنوب امریکا حق رأی و استخدام در دوایر دولتی را نداشتند. و بعضی منتقدان حتی امروز هم مدعی‌اند که زنان، سیاهان، و سایر اقلیتها در ایالات متحد، کانادا، بریتانیا، و دیگر «دموکراسیهای» غربی از حقوق کامل شهروندی محروم‌اند.

البته، این موضوع مورد مناقشه است. با این حال، مسلم است که تقریباً همه در این به اصطلاح دموکراسیهای غربی، دموکراسی را بهترین نظام حکومتی می‌دانند. اما رهبران و مردم بسیاری از کشورهای دیگر نیز که با معیارهای غربی از دموکراسی فرسنگها فاصله دارند، بر همین ادعایند. این موضوع را چگونه می‌توان توضیح داد؟

دموکراسی به مثابهٔ آرمان

همچنانکه در آغاز این فصل توجه کردیم، اکنون دموکراسی چنان محبوب است که اغلب ایدئولوژیهای سیاسی مدعی طرفداری از آن‌اند. با این حال، این ایدئولوژیهای فرضاً دموکراتیک پیوسته در رقابت و گاه در ستیز با یکدیگرند. بهترین توضیح برای این وضعیت غریب این است که بگوییم ایدئولوژیهای مختلف در واقع در پی گسترش دموکراسی‌اند، اما هر یک به شیوهٔ متفاوتی در پی ایجاد و گسترش آن است زیرا دربارهٔ چیستی دموکراسی توافق ندارند. همچنانکه مرور مختصر ما از تاریخچهٔ دموکراسی به‌روشنی نشان می‌دهد چنین امری از آن رو امکان‌پذیر است که دموکراسی چیز واحدی نیست. دموکراسی نوع خاصی از دولت نیست که صورت معینی داشته باشد بلکه یک آرمان است.

این ادعا که دموکراسی آرمان است بدان معنی است که چنین چیزی هدف یا آرزوی مردم است. دموکراسی از این نظر همچون عشق راستین، آرامش درونی، کاری بی‌نقص، یا موج‌کامل برای موج‌سوار است. هر یک از اینها آرمانی است که مردم در آرزویش جویا و پویایند، اما هیچ کدام را نمی‌توان آسان یافت، یا حتی تعریفی از آن ارائه کرد. مثلاً، آنچه از نگاه یکی عشق

راستین است در اندیشهٔ دیگری بسیار متفاوت است. دموکراسی هم از همین دست است. همه متفق‌اند که دموکراسی دولت یا حاکمیت مردم است، اما معنی دقیق این گفته محل اختلاف جدی است. «مردمی» که قرار است حکومت کنند کیانند؟ فقط مردم «عادی»؟ فقط کسانی که دارایی هنگفتی داشته باشند؟ فقط مذکران بالغ؟ یا آیا هر کس که در کشور زندگی می‌کند ـ از جمله خارجیان مقیم در کشور، مجرمان، و کودکان ـ در ادارهٔ کشورشان نقش دارند؟

به علاوه، «این مردم باید چگونه حکومت کنند؟ آیا همچون آتنیها هر شهروندی باید مستقیماً به سیاستهای پیشنهادی رأی بدهد، یا نمایندگانی را انتخاب کنند تا آنان سیاستگذاری کنند؟ اگر نماینده انتخاب می‌کنند، آیا دیگر خودشان از اداره کردن خود دست کشیده‌اند؟ با یا بدون نماینده، آیا باید از حکم اکثریت پیروی کنیم؟ اگر چنین است، حقوق و منافع افراد یا اقلیتها را چگونه می‌توان حفظ کرد، بویژه افرادی که با گفتار و اعمالشان خشم اکثریت را برمی‌انگیزند یا به آنان اهانت می‌کنند؟ اما اگر برای محدود کردن قدرت اکثریت اقداماتی را به عمل آوریم ـ مثلاً، آنگونه که نظام نظارت و تعادل مشروطه می‌کند ـ آیا دموکراسی را محدود نکرده یا حتی از آن عدول نکرده‌ایم؟ بحث اخیر در ایالات متحد بر سر محدود کردن دورهٔ نمایندگی اعضای کنگره، این مسأله را به صورت بسیار حادّی طرح می‌کند. اگر نوبت انتخاب هر یک از نمایندگان را برای تصدی نمایندگی محدود کنیم، آیا به این شیوه دولت بهتر می‌تواند پاسخگوی مردم باشد و از این رو دموکرات‌تر شده است؟ یا با محروم کردن اکثریت بالقوهٔ رأی‌دهندگان، از این فرصت که نمایندهٔ مورد علاقه‌شان را پیاپی انتخاب کنند، دولت را کمتر دموکرات کرده‌ایم؟[۱۹]

این پرسشها برای هر کس که مدعی دموکرات بودن است، دردسر آفرین است. همچنانکه بررسی کوتاه ما از تاریخچهٔ دموکراسی پیش می‌نهد، طی صدها سال به این پرسشها به طرق بسیار متفاوتی پاسخ داده‌اند. چنین پرسشهایی باعث شده بعضی اندیشمندان سیاسی دربارهٔ بی‌ثباتی دموکراسی، بویژه دربارهٔ گرایش ممکن این نظام به آنارشی و استبداد خدایگانی، نگران شوند. این نگرانی تا اندازهٔ زیادی مسئول ایجاد شقّ دیگری از حکومت مردمی، یعنی جمهوری، بوده است. اما با پذیرفته شدن دموکراسی، محبوبیت جمهوری رنگ باخته است و هر کجا جمهوری به حیات خود ادامه داده، عمدتاً صورتی التقاطی از جمهوری *دموکراتیک* بوده است[۲۰].

به رغم مشکلات تعریف «حاکمیت مردم» این آرمان دموکراتیک همچنان محبوب است. این تا اندازه‌ای ناشی از پیوند آن با آزادی و برابری است، زیرا دموکراسی به یک معنا نشانهٔ آزادی شهروندان و برابری آنان با همدیگر است. اما اینکه آزادی و برابری دقیقاً چیستند، چه صورتی باید داشته باشند و این دو چگونه با یکدیگر ارتباط می‌یابند تفسیربردار است.

همین جاست که ایدئولوژیهای سیاسی وارد صحنه می‌شوند. همهٔ ایدئولوژیها، چه آرمان‌دموکراتیک را بپذیرند و چه مردودش شمارند، باید با آن به سازش بنشینند. در این مورد معنی «به سازش نشستن» آن است که ایدئولوژیهای سیاسی باید تصورات روشنتری از مضمون دموکراسی ارائه دهند. بدین منظور هر ایدئولوژی به مفاهیم بنیادینی که دربارهٔ سرشت انسان و آزادی دارد رجوع می‌کند تا مشخص کند آیا دموکراسی امکان‌پذیر و مطلوب است یا خیر و اگر ممکن و مطلوب است چه صورتی باید به خود بگیرد.

در چارچوب تعریف کاربردی ما از ایدئولوژی، می‌توان گفت که توضیح هر ایدئولوژی دربارهٔ چرایی وضعیت موجود تا اندازهٔ زیادی نگرش آن ایدئولوژی را نسبت به دموکراسی شکل می‌بخشد. هر ایدئولوژی که هر بحران اجتماعی را ناشی از ناتوانی بیشتر مردم در ادارهٔ امور خویش بداند، مانند فاشیسم، بسیار بعید است هوادار دموکراسی باشد. اما اگر همچون سوسیالیسم و لیبرالیسم بر آن باشد که بیشتر مردم ظرفیت آزادی و اداره کردن خود را دارند، در آن صورت آن ایدئولوژی متضمن آرمان دموکراتیک است ــ همچنانکه تاکنون اغلب چنین بوده است. در آن صورت این ایدئولوژی ترتیبات اجتماعی موجود را *ارزشیابی* می‌کند و به افراد حسّ جهتگیری‌ای می‌دهد که عمدتاً بر این اساس است که این ترتیبات را تا چه اندازه دموکراتیک فرض می‌کند. اگر به نظر آید که هر فرد در جامعه‌ای با حاکمیتی به نسبت مردمی با دیگری برابر است، در آن صورت همه چیز رو به راه است؛ اما اگر به نظر برسد که افراد صرفاً مهره‌ای در دست قدرتمداران واقعی‌اند، در آن صورت ایدئولوژی مردم را به اقدام برای اصلاحات یا شاید براندازی نظم موجود سیاسی و اجتماعی تشویق خواهد کرد. سرانجام، این مهم مستلزم *برنامه‌ای* برای دگرگونی در مسیری است که از نظر آن ایدئولوژی دموکراتیک است.

پس، هر ایدئولوژی سیاسی تفسیر خود را از آرمان دموکراتیک ارائه می‌دهد و بنابر بینش

خاص خود این آرمان را تعریف یا تفسیر می‌کند. مردان و زنانی که ایدئولوژیهای سیاسی را پیش می‌برند، به سهم خود، تصورات خویش را دربارهٔ دموکراسی به کار می‌گیرند و می‌کوشند دیگران را به پیوستن به نهضتِ خود تشویق کنند.

سه مفهوم دموکراسی

برای توضیح رابطهٔ ایدئولوژی سیاسی و آرمان دموکراتیک، به اختصار سه مفهوم اصلی دموکراسی را در سدهٔ بیستم بررسی می‌کنیم. اگرچه هر سه مفهوم مشترکات متعددی دارند، تفاوتهای این سه تا اندازه‌ای شدید است که آنها را از یکدیگر متمایز کند و در برابر هم قرار دهد.

دموکراسی لیبرالی[1]. چنانکه از نام آن پیداست، دموکراسی لیبرالی از لیبرالیسم ـ ایدئولوژی‌ای که در فصل بعد به بررسی آن خواهیم پرداخت ـ برخاسته است. دموکراسی لیبرالی نیز همچون لیبرالیسم به طور کلی بر حقوق و آزادی فردی تأکید دارد، و همین صورت‌دموکراسی در اغلب دموکراسیهای غربی مشاهده می‌شود. دموکراسی نزد لیبرالها مطمئناً همان حاکمیت مردم است، اما بخشی اساسی از این حاکمیت متضمن پاسداشت حقوق و آزادیهای فردی است. این بدان معناست که حقوق اکثریت باید محدود شود. از این دیدگاه، دموکراسی حاکمیت اکثر مردم است، اما فقط تا زمانی که این اکثریت سعی نکند افراد را از حقوق مدنی اساسیشان محروم کند. حقّ آزادی بیان و نیایش، حقّ تلاش برای سمتهای دولتی و حق مالکیت ـ این حقوق و آزادیهای مدنی را لیبرالها برای تحقق آرمان دموکراتیک بر اساس برداشت لیبرالی ضروری می‌دانند.

دموکراسی سوسیالیستی[2]. از اینجا رقیب عمدهٔ برداشت لیبرالی، در دموکراسیهای غربی، بویژه در اروپا، **دموکراسی سوسیالیستی** است. این دیدگاه با ایدئولوژی سوسیالیسم ارتباط دارد. از منظر «سوسیال دموکراتیک» یا «سوسیال دموکراتها»، کلید دموکراسی، *برابری*، بویژه قدرت برابر در جامعه و دولت، است. سوسیال دموکراتها استدلال می‌کنند که دموکراسی

1- liberal democracy

2- social democracy

لیبرالی طبقهٔ کارگر و بینوایان را در چنگال ثروتمندان رها می‌کند. می‌گویند در دنیای جدید پول سرچشمهٔ اصلی قدرت است و کسانی که ثروت دارند بر آنان که ندارند مسلطاند. ثروت، تصدی مناصب دولتی و اعمال نفوذ بر سیاستگذاریهای دولت را امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین، به هنگام اتخاذ سیاستهای دولتی، ثروتمندان بسیار بیش از دیگران اعمال نفوذ می‌کنند. حال آنکه سوسیال دموکراتها مصرّند که چنین امتیازی را نمی‌توان دموکراتیک دانست. دموکراسی یعنی حاکمیت مردم، و چنین حاکمیتی مستلزم آن است که هر کس نفوذی تقریباً یکسان در دولت داشته باشد. این با شعار «یک تن، یک رأی» هماهنگی دارد. اما سوسیال دموکراتها می‌گویند جز با اقدام برای توزیع قدرت ــ از جمله *قدرت اقتصادی* ــ به شیوه‌ای نسبتاً برابر، در واقع نفوذ برابر نخواهیم داشت. از همین روست که برنامهٔ سوسیال دموکراتها معمولاً مستلزم توزیع مجدد ثروت برای اعتلای برابری، نظارت همگانی و نه خصوصی بر منابع طبیعی و صنایع عمده و نظارت کارگران بر محیط کار است. پس، سوسیال دموکراتها نیز، همانند لیبرالها، خواهان حفظ آزادیهای مدنی‌اند و رقابت منصفانه برای دستیابی به مناصب سیاسی را تبلیغ می‌کنند. با این حال، سوسیال دموکراتها، بر خلاف لیبرالها، مادام که نابرابریهای چشمگیر در ثروت و قدرت رواج داشته باشد، نمی‌پذیرند که اکثریت مردم بتوانند به‌راستی آزاد باشند و رقابت سیاسی منصفانه باشد.

دموکراسی خلق[1]. از اینجا نسخهٔ رایج آرمان دموکراتیک در کشورهای کمونیستی **دموکراسی خلق** است. در مقایسه با دموکراسی لیبرالی یا دموکراسی سوسیالیستی، دموکراسی خلق از جهاتی به اندیشهٔ اولیهٔ دموکراسی در یونان ــ حکومت مردم عادی *(demos)* و به سود آنان ــ نزدیک‌تر است. از منظر کمونیستی، عامهٔ مردم پرولتاریا یا طبقهٔ کارگرند و تا زمانی که دولت به نفع طبقهٔ کارگر حکومت نکند، دموکراسی به دست نمی‌آید. این لزوماً بدان معنی نیست که پرولتاریا باید خود مستقیماً حکومت را در اختیار بگیرد. همچنانکه در فصل ششم ملاحظه خواهیم کرد، کمونیستها معمولاً خواهان **دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا** بودند، که بنابر تعریف مارکس، صورتی از دیکتاتوری بر اساس منافع طبقهٔ کارگر است. هدف بی‌درنگ این دیکتاتوری

1- people's democracy

سرکوب بورژواها یا سرمایه‌دارانی است که پیش از آن قدرت و ثروت خود را برای بهره‌کشی از طبقهٔ کارگر به کار برده‌اند. فرض بر این است که با سرکوب سرمایه‌داران، دیکتاتوری پرولتاریا عامهٔ مردم را برای جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیستی در آینده، همان هنگامی که دولت نیز خود «محو می‌شود»، آماده می‌کند. در این اثنا، دموکراسی خلق باید حاکمیت حزب کمونیست به سود اکثریت زحمتکش باشد. هنگامی که مائو تسه تونگ در جمهوری خلق چین از «دیکتاتوری دموکراتیک خلق» سخن می‌گفت همین معنا را می‌پویید.

در اوایل دههٔ نود در سدهٔ بیستم که رژیم کمونیستی سقوط کرد و اتحاد شوروی فرو پاشید، ضربه‌ای جدّی بر اندیشهٔ دموکراسی خلق وارد آمد. اما در پرجمعیت‌ترین کشور جهان، چین، این تصور از آرمان دموکراتیک تداوم دارد. در تابستان ۱۹۸۹، پس از فرمان حمله به دانشجویان معترض در میدان تیانانمن[1] در پکن، رهبران حزب کمونیست چین، همچنان بر لزوم «دیکتاتوری دموکراتیک خلق» اصرار ورزیدند. به گفتهٔ این رهبران، راه دیگر «آزادی‌بخشی بورژوایی»[2] بود ـ که در جاهای دیگر به دموکراسی لیبرالی معروف است ـ و چنین راهی را مطلقاً نپذیرفتنی می‌دانستند. با این حال، فقط رهبران کمونیست ویتنام، کوبا، و کرهٔ شمالی در این مورد با آنان اشتراک نظر داشتند.

نتیجه

دموکراسی لیبرالی، دموکراسی سوسیالیستی، و دموکراسی خلق، سه برداشت اصلی از آرمان دموکراتیک در دنیای جدید به شمار می‌روند. در این عصر دموکراتیک، فهم این نظریات و چگونگی ارتباطشان با ایدئولوژیهای سیاسی مختلف حائز اهمیت است. در هفت فصل آینده، به هنگام بررسی ایدئولوژیهای عمدهٔ دنیای جدید ـ لیبرالیسم، محافظه‌کاری، سوسیالیسم، و فاشیسم ـ و بعضی رقیبان نوظهورشان، این نکته را به یاد خواهیم داشت. هر مبحث با ارزیابی رابطهٔ آن ایدئولوژی مشخص و تفسیرش از آرمان دموکراتیک پایان می‌یابد.

1- Tiananmen 2- bourgeois liberalization

یادداشتها

۱. خطابهٔ رثائیهٔ پریکلس، نقل از:

Thucydides, *History of the Peloponnesian War*, in *Thucydides*, Vol, I, 2nd. ed., trans Benjamin Jowett (Oxford: Clarendon Press, 1900). pp. 127-128.

و همچنین در:

Terence Ball and Richard Dagger, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader*, selection 3.

۲. همان، ص ۱۲۹.

3. Plato, *Apology*. 31: in *The Trial and Death of Socrates*, trans. G. M. A. Grube (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1983), p. 33.

۴. در مورد شرح افلاطون دربارهٔ دموکراسی، به کتاب هشتم جمهوری او رجوع کنید.

5. Benjamin Jowett, ed. and trans., *The Politics of Aristotle* (New York: Modern Library, 1943). p. 192.

همچنین در:

Ball and Dagger. eds., *Ideals and Ideologies*, selection 4.

۶. همان، ص ۱۴۶؛

Ideals and Ideologies, selection 4.

۷. کتاب عهد جدید، رومیها (۱۳): آیه‌های ۱ و ۲.

8. William Shakespeare, *King Henry the Sixth*, Third Part, Act III, Scene 2.

۹. مثلاً نگاه کنید به:

Mary Dietz, "Trapping the Prince: Machiavelli and the Politics of Deception," *American Political Science Review* 80 (September 1986): 777-799.

به همراه پاسخ جان لنگتن[1] و پاسخ دندان‌شکنِ دیتز[2] در

American Political Review 81 (December 1987): 1277-1288.

۱۰. کسانی که اکنون محدود کردن دورهٔ نمایندگی در امریکا را در سر دارند پیش از هر چیز به کنگره فکر می‌کنند؛ رئیس‌جمهور هم‌اکنون نیز دو نوبت می‌تواند تصدی این سمت را عهده‌دار

1- John Langton   2. Mary Dietz

شود. برای محدودیت نوبتهای انتخاباتی نگاه کنید به:

George Will, *Restoration: Congress, Term Limits and the Recovery of Deliberative Democracy* (New York: The Free Press, 1992);

دربارهٔ نظرات مخالف نگاه کنید به:

Garry Wills, "Undemocratic Vistas," *New York Review of Books* 39 (November 19, 1992): 28-34.

۱۱. نقل قولهای مربوط به قانون اساسی رُد آیلند از کتاب زیر است:

Russell Hanson, "Democracy," in Terence Ball, James Farr, and Russell L. Hanson, *eds., Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p, 72 f.

۱۲. اظهارات رینزبرا از کتاب زیر است:

David Wooton, ed., *Divine Right and Democracy* (Harmondsworth: Penguin, 1986) p. 286.

۱۳. برای توصیفی روشنگر دربارهٔ این تحلیل منبع زیر را ببینید:

Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967).

14. Charles Francis Adams, ed., *The Works of John Adams*, vol. IV (Boston: Little and Brown 1851), p. 194;

همچنین

Ball and Dagger, eds., *Ideals and Ideologies*, selection 6.

15. The Federalist Papers, No. 51.

۱۶. برای تحلیلی از زندگی امریکایی در پایان سدهٔ بیستم که تا اندازهٔ زیادی مرهون تـوکویل است، منبع زیر را ببینید:

Robert Bellah, Richard Madsen, William Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (New York: Harper & Row, 1986).

۱۷. هر دو نقل قول از بخش ملاحظاتی دربارهٔ حکومت نمایندگی از کتاب زیر نقل شده است:

Mill, *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government* (New York: E. P. Dutton,

1951), p. 196, p. 197.

همچنین این کتاب را ببینید:

Ball and Dagger, eds., *Ideals and Ideologies*, selection 9.

۱۸. برای بحثی دربارهٔ دموکراسی و آزادی در سوئیس منبع زیر را ببینید:

Benjamin Barber, *The Death of Communal Liberty* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

۱۹. یادداشت ۱۰ را ببینید.

۲۰. در مورد بحث دربارهٔ رشد «جمهوریخواهی دموکراتیک» در ایالات متحد مقالهٔ زیر را ببینید:

Russell L. Hanson, "'Commons' and 'Commonwealth' at the American Founding: Democratic Republicanism as the New American Hybrid,"

که در کتاب زیر آمده

Terence Ball and J. G. A. Pocock, eds., *Conceptual Change and the Constitution* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1988), pp. 165-193.

برای مطالعهٔ بیشتر

Dagger, Richard. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism.* New York: Oxford University Press, 1997.

Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics.* New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Dunn, John, ed. *Democracy: The Unfinished Journey.* Oxford: Oxford University Press, 1992.

Gooch, G.P. *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century,* 2nd ed. New York: Harper & Brothers, 1959.

Gould, Carol C. *Rethinking Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Gutmann, Amy and Dennis Thompson. *Democracy and Disagreement.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1996.

Hanson, Russell L. *The Democratic Imagination in America: Conversations with Our Past.* Princeton: Princeton University Press, 1985.

Held, David. *Models of Democracy.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1986.

Macpherson, C.B. *The Life and Times of Liberal Democracy.* Oxford: Oxford University Press, 1977.

____. *The Real World of Democracy.* Oxford: Oxford University Press, 1966.

Mansbridge, Jane. *Beyond Adversary Democracy.* Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Pateman, Carole. *Participation and Democratic Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Clarendon Press, 1997.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press, 1975.

Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy.* New York: Basic Books, 1996.

Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought,* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Walzer, Michael. *Radical Principles.* New York: Basic Books, 1980.

Wood, Gordon. *The Creation of the American Republic.* 1776-1787. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1969.



بخش دوم

پیدایش ایدئولوژیهای سیاسی



فصل سوم

لیبرالیسم

فرد فرمانروای خود، تن و ذهن خویش است.

دربارهٔ آزادی، جان استوارت میل

بیش از سیصد سال است که کوشش برای ارتقای آزادی فردی شاخص لیبرالیسم بوده است. اما این هدفی خیلی کلی است هدفی که در بین لیبرالها مناقشاتی از این قبیل را به بار می‌آورد که آزادی دقیقاً چیست و بهترین راه ارتقای آن کدام است. در واقع، امروزه این اختلاف چنان جدی است که لیبرالیسم به دو اردوگاه رقیب تقسیم شده است: لیبرالهای «نوکلاسیک» و «رفاه» در بخشهای بعدی این فصل مشاهده می‌کنیم این تقسیم چگونه پدید آمد. اما، نخست لازم است به میدان گسترده‌ای بپردازیم که زمینهٔ مشترک همهٔ لیبرالهاست، یعنی آرزوی ارتقای آزادی فردی.

واژه‌های *liberal* (لیبرال یا آزادیخواه) و *liberty* (آزادی) هر دو از *liber* به معنی «آزاد» از زبان لاتینی مشتق شده است. با این حال، مدتها پس از رواج گستردهٔ واژهٔ "liberty" در حکم اصطلاحی سیاسی، تا اوایل سدهٔ نوزدهم و دست کم یک قرن پس از زمانی که اندیشه‌های به اصطلاح امروزی لیبرال بر زندگی سایه افکند، هنوز هم واژهٔ «لیبرال» وارد اصطلاحات سیاسی نشده بود. پیش از سدهٔ نوزدهم، «لیبرال» عموماً به معنی بخشنده و بردبار به کار می‌رفت ــ نگرشی که زیبندهٔ «بزرگ‌زاده» باشد، درست همان سان که «آموزش لیبرالی» قرار بود بزرگ‌زاده‌ای جوان را برای زندگی آماده کند. البته، هنوز هم «لیبرال» به معنی بخشنده یا بردبار به کار می‌رود، مثل وقتی که دربارهٔ معلمی می‌گویند در نمره دادن شیوه‌ای لیبرال دارد، یا کودکی پدر و مادری لیبرال دارد. اما امروزه با گسترش کاربرد همگانی، واژهٔ «لیبرال» بیشتر به موضع‌گیری یا دیدگاهی سیاسی اشاره می‌کند.

نخستین نشانهٔ روشن این کاربرد سیاسی را در اوایل سدهٔ نوزدهم می‌یابیم که بخشی از قوهٔ

مقننه در اسپانیا نام لیبرال را برای خود اختیار کردند. این اصطلاح از اسپانیا به فرانسه و انگلستان رفت و در آنجا حزب معروف ویگ[1] پیش از دهۀ ۱۸۴۰ به حزب لیبرال[2] تحول یافت. خواستۀ مشترک این لیبرالهای نخستین جامعه‌ای پذیرا و بردبارتر بود ــ جامعه‌ای که در آن مردم در پیگیری اندیشه‌ها و علایق خود با کمترین مداخلۀ ممکن آزاد باشند. باری، جامعۀ لیبرال می‌بایست جامعه‌ای *آزاد* می‌بود. اما چه چیزی جامعۀ *آزاد* را شکل می‌دهد؟ آزادی چیست و بهترین شیوۀ ارتقای آن کدام است؟ اکنون بیش از سه قرن است که این پرسشها لیبرالها را به خود مشغول داشته و زمینه را نه فقط برای مجادله در بین خود آنان بلکه بین لیبرالیسم و ایدئولوژیهای دیگر فراهم آورده است.

لیبرالیسم، سرشت انسان، و آزادی

در فصل اول دیدیم که برداشتی دربارۀ سرشت انسان شالودۀ هر ایدئولوژی را تشکیل می‌دهد. در مورد لیبرالیسم، اساس تأکید بر آزادی فردی برداشتی از انسان به صورت فردی اساساً منطقی است. خواهیم دید که در بین لیبرالها بر سر این نکته اختلافات چشمگیری وجود دارد. اما، به طور کلی لیبرالها از آن رو بر آزادی فردی تأکید دارند که عمدتاً معتقدند بیشتر مردم می‌توانند آزاد زندگی کنند. این باور آنان را از کسانی که معتقدند انسانها اسیر هوا و هوسهای بی‌اختیارند و خود را به این سو و آن سو می‌زنند، متمایز می‌سازد. لیبرالها معترف‌اند که مردم هوا و هوس دارند، اما بر آن‌اند که به سبب خرد، توانایی نظارت و هدایت امیال خود را هم دارند. لیبرالها مصرّند که بیشتر مردان و زنان موجوداتی عاقل‌اند که منافع خود را می‌شناسند و اگر فرصت یابند توانایی اقدام برای پیشبرد این منافع را دارند.

لیبرالها به طور کلی متفق‌اند انگیزۀ اولیۀ بسیاری از مردم نفع شخصی است. بعضی استدلال می‌کنند باید نفع شخصی را آزاد گذاشت، در حالی که دیگران در پاسخ می‌گویند باید نفع شخصی را با دقت در سوی خیر همگان هدایت کرد؛ اما بیشتر آنان معتقدند خردمندانه آن است که آدمها را موجوداتی در نظر آوریم که به خیر خویش بیش از رفاه دیگران علاقه‌مندند. این امر

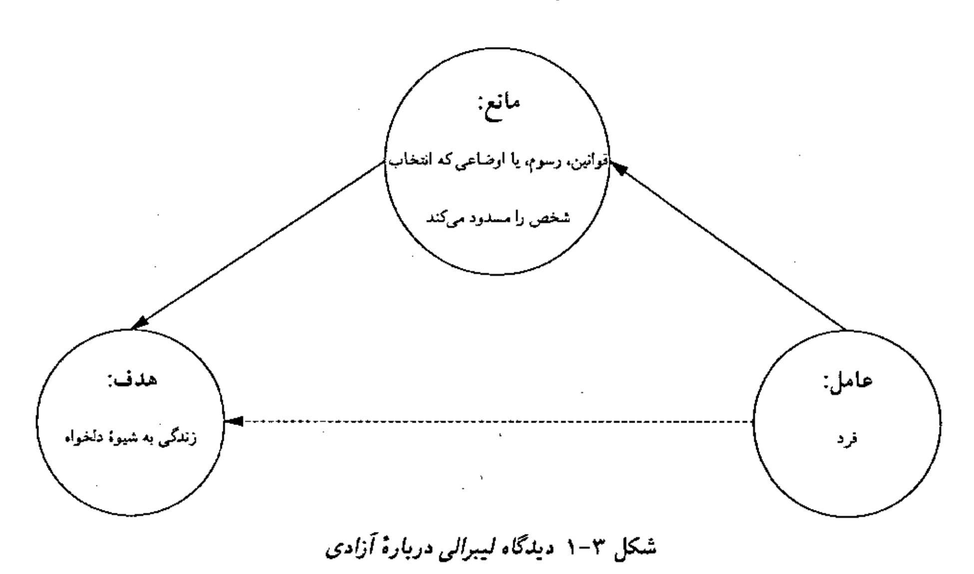
1- Whig 2- Liberal Party

به سهم خود حاکی از آن است که همهٔ این مردان و زنان منطقی که در پی نفع خویش‌اند در کوشش برای پیشبرد نفع خود یکدیگر را رقیب می‌بینند. لیبرالها می‌گویند تا زمانی که این رقابت در محدوده‌ای مناسب و منصفانه باشد، رقابتی سالم است. این مسأله که مرزهای این محدوده دقیقاً کجاست و معنی دقیق مناسب چیست، درست همانند بهترین شیوهٔ پیشبرداین رقابت، موضوعی مورد اختلاف جدی در بین لیبرالهاست. لیبرالها بیشتر مایل‌اند رقابت را بخشی طبیعی از وضعیت انسان در نظر بگیرند.

پس، از دیدگاه لیبرالها، انسان نوعاً موجودی عقلایی، در پی نفع خود، و رقابت‌جوست. این بدان معناست که انسان توانایی آزاد زیستن را دارد اما، زیستن بدین طریق به چه معنی است؟ یعنی، لیبرالها چه تصوری از آزادی دارند؟ برای پاسخ به این پرسش باید الگویی راکه در فصل اول ارائه کردیم به کار بگیریم و آزادی را به صورت رابطه‌ای سه پایه‌ای ترسیم کنیم که دربردارندهٔ *عاملی* است که برای رسیدن به *هدفی* آزاد و فارغ از *مانعی* است. در مورد لیبرالیسم، عامل فرد است. لیبرالها نمی‌خواهند آزادی گروه یا طبقهٔ خاصی از مردم را ترویج کنند بلکه در پی رشد آزادی هر شخص و هر کس در مقام یک فردند. برای این کار، درصدد بوده‌اند مردم را از انواع محدودیتها یا موانع آزاد کنند. در آغاز، لیبرالها بیشتر درگیر از میان برداشتن سدهای اجتماعی و قانونی، بویژه، رسوم اجتماعی، وابستگی فئودالی، و همسانسازی دینی بودند. از آن هنگام، لیبرالهای دیگری ادعا کرده‌اند که فقر، تعصب جنسی و نژادی، جهل، و بیماری نیز موانع آزادی فردی است. اما، با همهٔ این تفاوتها، لیبرالها اتفاق نظر دارند که مرد ـ و اخیراً، زن ـ باید آزاد باشد دربارهٔ *هدفهایی* که در زندگی دنبال می‌کند، خود تصمیم بگیرد یعنی، اغلب لیبرالها معتقدند فرد بهترین قاضی دربارهٔ منافع خویش است، بنابراین، هر شخصی ـ تا زمانی که در آزادی دیگران برای زندگی به شیوه‌ای که به چشم آنان شایسته است اخلال نکند ـ باید آزاد باشد آنچنانکه خود شایسته می‌بیند زندگی کند (شکل ۳–۱ را ببینید).

آنچه این موضوع پیش می‌نهد این است که در برداشت لیبرالها از آزادی، برابری هم عنصر مهمی است. در دیدگاه لیبرالی، هر شخصی برای برخورداری از آزادی باید فرصتی یکسان داشته باشد. آزادی هیچ کس مهم‌تر یا ارزشمندتر از آزادی دیگری نیست. این بدان معنی نیست که همه باید به یک اندازه موفق باشند یا از نیکوییهای زندگی هر چه باشد، سهم یکسان داشته

باشند. لیبرالها بر آن نیستند که هر کسی بتواند یا باید به یک اندازه موفق باشد، بلکه می‌گویند هر کس باید *فرصت برابر برای* موفقیت داشته باشد. بدین‌سان، لیبرالیسم بر رقابت تکیه می‌کند، زیرا می‌خواهد افراد، در جایگاهی یکسان، برای هر آنچه موفقیت می‌شمارند، آزادانه با هم رقابت کنند. هر آنچه مانع داشتن فرصت یکسان برای شخص باشد ــ خواه امتیازات آریستوکراسی باشد یا انحصاراتی که مانع رقابت اقتصادی است، یا تبعیض نژادی، دینی، یا



شکل ۳-۱ دیدگاه *لیبرالی* دربارهٔ آزادی

جنسی ــ امکان دارد مانعی در راه آزادی شخص باشد و باید از میان برداشته شود.

باری، لیبرالیسم با کوشش برای تضمین فرصت یکسان در جامعه‌ای بردبار، آزادی فردی را ارتقا می‌بخشد. در جهان انگلیسی‌زبان این اندیشه‌ها چنان در زندگی افراد تنیده و با افکارشان عجین شده که طبیعی [و لازم] به نظر می‌رسند. اما وضعیت چنین است زیرا اندیشه‌های لیبرالی بخش بسیار بزرگی از میراث جهان انگلیسی‌زبان و کلاً سراسر تمدن غربی است. با این حال، حتی در انگلستان و اروپا هم همیشه این اندیشه‌ها چنین طبیعی ننموده‌اند. برای درک اهمیت کامل این اندیشه‌ها باید دید لیبرالیسم به مثابه واکنشی در برابر جامعهٔ اروپایی قرون وسطا چگونه آغاز شد.

زمینهٔ تاریخی

خاستگاههای قرون وسطایی

خاستگاههای لیبرالیسم را می‌توان تا واکنشی در برابر دو سیمای مشخص جامعهٔ قرون وسطایی در اروپا ردیابی کرد. **همسانسازی دینی و شأن اجتماعی نَسَبی.** این واکنش که طی قرنها گسترش یافت، در زمانها و مکانهای مختلف صورتهای متفاوتی به خود گرفت. تا زمانی که، در اوایل سدهٔ نوزدهم، واژهٔ «لیبرال» وارد واژگان سیاسی شد، آشکارا دیدگاه سیاسی مشخصی به منصهٔ ظهور رسیده بود.

همسانسازی دینی. آزادی دینی و جدایی دین از حکومت اقتضای این دیدگاه تازه بود. در شیوهٔ تفکر حاکم در قرون وسطا، هنگامی که گمان بر آن بود کلیسا و حکومت در دفاع از قلمرو مسیح باید مشارکت داشته باشند، اندیشه‌هایی چون آزادی دینی و جدایی دین از حکومت بیگانه می‌نمود. در واقع، در اروپای قرون وسطیٰ، هیچ تمایز آشکاری بین کلیسا و حکومت نبود. کلیسای مسیحی مأموریت خویش را در نجات ارواح برای رسیدن به قلمرو پروردگار می‌دید ــ و بهترین شیوهٔ انجام دادن این کار، آموزش و برپایی راست‌آیینی[1]، یا «عقیدهٔ درست»، بود. بدین‌سان، کسانی که بینشی جز این به مسیحیت داشتند یا آن را کاملاً رد می‌کردند، تهدیدی برای تلاشهای کلیسا به منظور انجام دادن آنچه کار و ارادهٔ خدا می‌دانست به شمار می‌آمدند. کلیسا در پاسخ به این تهدیدها از قدرت خویش بهره می‌جست و از شاهان و دیگر قدرتهای دنیایی می‌خواست تا با استفاده از قدرت خود همسانسازی با آموزه‌های کلیسا را تحمیل کنند. حاکمان دنیایی نیز به سهم خویش ــ یا به موجب اعتقاد دینی، یا به سبب تمایل به حفظ نظم در قلمروشان ــ معمولاً علاقه‌مند بودند کسانی راکه کلیسا مرتد یا بی‌ایمان می‌دانست سرکوب کنند. پس، در سراسر اروپای قرون وسطا مقامات سیاسی و دینی متحد شدند تا اطمینان حاصل کنند همه با آموزه‌های کلیسای روم، که به گمان آنان راه راستین و جهانشمول رسیدن به قلمرو خدا بود، همسان گردند.

جایگاه اجتماعی نَسَبی. سیمای دیگر جامعهٔ قرون وسطا که لیبرالهای نخستین به مقابلهٔ آن

1- orthodoxy

برخاستند، شأن اجتماعی نَسَبی بود. در جامعه‌ای که شالوده‌اش بر جایگاه اجتماعی نسبی استوار است، جایگاه اجتماعی هر شخص به هنگام تولد ثابت یا تعیین‌شده است و او برای تغییر آن چندان کاری نمی‌تواند بکند. این جامعه در تقابل با جامعهٔ مبتنی بر **جایگاه اجتماعی اکتسابی** است، که در آن هرکس قرار است فرصتی یکسان برای راه یافتن به بالا ــ یا حتی پایین ــ جامعه را داشته باشد. لیبرالها در طول تاریخ برای تحقق این چنین جامعه‌ای مبارزه کرده‌اند، اما آرمان قرون وسطایی به هیچ‌روی چنین جامعه‌ای نبود. مطمئناً، مسیحیان قرون وسطا معترف بودند که همهٔ مردم در چشم پروردگار یکسان متولد شده‌اند، اما از نظر آنان این اعتراف با نابرابریهای عظیم موجود در زندگی بر کرهٔ خاکی تناقضی نداشت. آنچه اهمیت داشت حالت روح هر کسی، و نه جایگاه اجتماعیش، بود.

با این حال، جایگاه اجتماعی فرد در زندگی زمینی بسیار اهمیت داشت، زیرا موقعیت کنونی و آینده‌اش با «رتبه»، «طبقه»، یا «رستهٔ» وی تعیین می‌شد. این بویژه، در نظام فئودالیسم مصداق داشت که پس از فروپاشی امپراتوری شارلمانی در سدهٔ نهم، صورت اصلی سازمان اقتصادی و اجتماعی در اروپا بود. در نظام فئودالی، شبکهٔ تودرتویی از مناسبات گسترش یافت که در آن یک دلاور[1]، ارباب، در برابر خدمات نظامی دلاور کم‌درجه‌تری، رعیت[2]، [حقّ] استفاده از زمین را به او می‌داد. رعیت نیز زمین را به قطعات کوچک‌تری تقسیم می‌کرد و آنها را در برابر خدمات مختلف به دیگران که رعیت او می‌شدند، عرضه می‌کرد. در آغاز، ارباب اصلی مالکیت زمین را برای خود حفظ می‌کرد و فقط حق استفاده از ثمرات آن را به رعیتش واگذار می‌کرد. با این حال، به تدریج، این مناسبات موروثی شد و به شبکهٔ پیچیده‌ای از مراتب، مقامها، و وفاداریها انجامید.

با همهٔ اینها، از یک جهت، فئودالیسم با تقویت گرایش موجود به تقسیم جامعه به دو طبقهٔ گستردهٔ نژادگان (نجبا) و عوام، مسائل را آسان ساخت. با انتقال مناسبات فئودالی به نسلهای بعدی، طبقهٔ متمایز نژادگان زمیندار یا مهانِ شکل گرفت. این نژادگان طبیعتاً خود را از عوام، که اکثریت مردم را تشکیل می‌دادند، برتر می‌دانستند. اینان بر این باور بودند که به موجب تولد

1- knight 2- vassal

نژاده‌شان، شایسته‌اند تا اقتدار خویش را بر عوام اعمال کنند و از امتیازات و آزادیهایی برخوردار شوند که مردان و زنان معمولی از آن محروم‌اند.

این تأکید بر «مرتبه» یا «رسته» در مجلس یا مجمع رسته‌ها که کم‌کم در اواخر قرون وسطیٰ پدید آمد بازتاب یافت. این هیأتهای سیاسی که معمولاً فراخواندهٔ شاهان بودند، نمایندهٔ طبقات مختلف جامعه بودند. مثلاً، مجلس مشورتی فرانسه[1] که نخستین بار در سال ۱۳۰۲ تشکیل شد، مرکب از نمایندگان روحانیان (رستهٔ نخست)، نژادگان (رستهٔ دوم)، و عوام (رستهٔ سوم) بود. چون اعضای رستهٔ اخیر عمدتاً در شهرهای کوچک و بزرگ ــ به زبان فرانسه، بورگ[2] ــ زندگی می‌کردند، آنان را **بورژوازی**[3] می‌نامیدند. کسانی که آزاد نبودند، مثل سرفها، هیچ نماینده‌ای در مجمع نداشتند.

سرفها (از واژهٔ لاتینی *servus* به معنی برده) مردم عوام بودند اما آزاد نبودند. زارع یا کارگر کشاورزی بودند. برخلاف کشاورزان آزاد، سرف صاحب زمین نبود. برعکس، زمینهایی را کشت می‌کرد که در مالکیت صاحب تیول بود، و از قطعه‌هایی که کشت می‌کرد باید خانواده‌اش را تأمین می‌کرد و نوعاً اجاره را با عرضهٔ محصولات کشاورزی به ارباب می‌پرداخت.

با این حال، بارزترین ویژگی سرف‌داری، فقدان آزادی رعیت در انتخاب مکان زیست و نوع کاری بود که انجام می‌داد. از نظر حقوقی، سرفها اغلب به زمین یا به شخص ارباب *وابسته* بودند. قانون و سنّت آنان را در این بند می‌گذاشت ــ واژهٔ بنده از اینجاست ــ یا بر زمینی که در آن متولد شده بودند بمانند و کار کنند، یا در صورت وابستگی به شخص، هر جا که لازم بود به ارباب خدمت می‌کردند. رعایا هم در مقابل از حمایت ارباب برخوردار بودند. اگر فکر می‌کردند این معامله بد است، قاعدتاً برای رهایی از وابستگی بنده‌وار هیچ کاری نمی‌توانستند بکنند. بعضی کوشیدند به زور اسلحه خود را آزاد سازند؛ دیگران به شهرهای کوچک و بزرگ گریختند؛ و باز گروهی دیگر اوضاع خود را در حکم بخشی از مسیر طبیعی زندگی پذیرفته بودند، اگرچه شاید در دل امید داشتند که شاید روزی ارباب آزادشان سازد.

پس، در اروپای قرون وسطا، هر شخص، چه سرف چه نژاده یا فرد عامی آزاد، در مرتبه یا

1- The Estates General of France　2- bourg　3- bourgeoisie

رستهٔ معینی متولد می‌شد و چندان کاری هم برای تغییر آن نمی‌توانست بکند. کلیسا استثنایی بر این قاعده بود، زیرا شخص، صرف نظر از هر مرتبهٔ اجتماعی که داشت، می‌توانست امیدوار باشد در میان روحانیان جایی پیدا کند. با وجود این، از جهات دیگر، جامعهٔ قرون وسطایی اساساً مبتنی بر جایگاه اجتماعی نَسَبی بود. نژادگان آنانی بودند که در خاندانی نژاده تولد می‌یافتند، در حالی که بچه‌های مردم آزاد و سرفها در عمل به همان جایگاه اجتماعی پدرانشان بسته بودند، و هر اندازه هم تلاش می‌کردند و توانایی داشتند، بهبود چشمگیری در جایگاه آنان در زندگی روی نمی‌داد. حتی آزادی هم به موقعیت اجتماعی مربوط می‌شد، و سطوح مختلف مقامهای اجتماعی از آزادیهای متفاوتی برخوردار می‌شدند. مثلاً، بر اساس ماگنا کارتا[1]، منشور بزرگ حقوق، که در سال ۱۲۱۵ بارونهای زمیندار انگلیسی به شاه جان تحمیل کردند، شاه پذیرفت که «هیچ شخص آزادی دستگیر یا زندانی نشود ... یا متمرد خوانده نشود، تبعید و یا به هیچ صورتی نابود نشود مگر بر اساس قوانین کشور یا قضاوت قانونی همتایانش.» اما در این مورد «شخص آزاد» *(liber homo)* فقط بارونها و دیگر نژادگان را در برمی‌گرفت. کسانی را که مرتبهٔ پایینتری داشتند ممکن بود بدون قضاوت قانونی همتایانشان ــ یعنی، بدون محاکمه با حضور هیأت منصفه ــ بازداشت و زندانی کنند یا بکشند.

لیبرالیسم در برابر چنین جامعهٔ مبتنی بر جایگاه اجتماعی نسبی و همسانسازی دینی و به مثابه نخستین ایدئولوژی مشخص سیاسی ظهور کرد. اما تا زمانی که دگرگونیهای متعدد اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی نظم قرون وسطایی را آشفته نساخته بود، این واکنش شکل معینی به خود نگرفت. بسیاری از این دگرگونیها مستقیماً به جوشش خلاقیت در سده‌های چهاردهم و پانزدهم مربوط می‌شود که به *رنسانس* معروف است. اما مرگ سیاه هم که شیوع آن از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ اروپا را ویران ساخت و تقریباً از هر سه نفر یکی را کشت، مؤثر بود. شیوع این بیماری برای بازماندگانی که از مرتبه‌های پایین‌تر جامعه بودند، فرصتهای تازه‌ای پدید آورد و ساختار صلب اجتماعی قرون وسطایی را نرمی بخشید. توسعهٔ تجارت و بازرگانی در اواخر قرون وسطیٰ نیز در فرو ریختن نظم قرون وسطایی سهم داشت، همچنانکه موج

1- Magna Carta

سیاحت‌اکتشافی که این توسعه ایجاد کرد بی‌اثر نبود. در این مورد، کوشش کریستف کلمب برای یافتن راه تجاری تازه‌ای به آسیا شایان توجه است، زیرا کشف او دنیای کاملاً تازه‌ای برای اروپاییان بود ــ دنیای جدیدی که نمادی برای امکانات عظیم و نوینی بود. اما، در بین همهٔ گسترشهای تاریخی، مهمترین آنها که به سقوط نظم قرون وسطایی و ظهور لیبرالیسم یاری رساند، جنبش اصلاح دین[1] بود.

اصلاح دین

شروع جنبش اصلاح دین را می‌توان سال ۱۵۲۱ گرفت، همان سالی که کلیسای رُم، مارتین لوتر را تکفیر کرد. هنگامی که در سال ۱۵۱۷ لوتر (۱۴۸۳-۱۵۴۶) نود و پنج اصل مشهور خویش را بر در کلیسای ویتنبرگ[2] چسباند، کشیش و استاد الهیاتی بود در دانشگاه ویتنبرگ. این ۹۵ اصل به خودی خود تهدید مستقیمی در برابر اقتدار کلیسا نبود. هدف مستقیم آن فراخواندن مناظره‌ای بود دربارهٔ فروش «آمرزش» که به حکم پاپ برای گردآوری پول لازم برای طرحهای کلیسا ــ در سال ۱۵۱۷، بازسازی کلیسای سن‌پیتر در رُم ــ صادر شده بود. اگرچه قرار بود که خرید آمرزش فقط گناهکار را از شرّ چند عمل توبه‌شده برهاند، گاه بازاریابانی مشتاق مردم را به این باور می‌کشانیدند که با خرید آمرزش می‌توانند جایی را در بهشت برای خود تضمین کنند. این لوتر را بر آن داشت که دربارهٔ این مسأله بحثی به راه اندازد.

به کمک اختراع نسبتاً جدید، ماشین چاپ، اصول لوتر به‌سرعت در میان شهریاران آلمانی انتشار یافت و در بین مسیحیان در زحمت از فساد کلیسا مخاطبانی یافت. این اصول توجه نژادگان آلمانی را هم که بسیارشان کلیسا را رقیب اصلی قدرت زمینی خویش می‌دانستند جلب کرد. شور و شوق حاصل موجب گردید که روحانیان مافوق لوتر به او فرمان دهند تا به اشتباه خود اعتراف کند و تسلیم اقتدار پاپ شود. اما لوتر امتناع کرد و، بنابر روایت، گفت «جز بر این حرف ایستادن چارهٔ دیگری ندارم.» بدین‌سان، جنبش اصلاح‌طلبی آغاز شد.

در چشم لوتر کلیسا اقتدار بیش از اندازه به کشیشان و قدرتی بسیار ناچیز به انجیل داده بود.

1- The Protestant Reformation 2- Wittenberg

به جای تأکیدی که کلیسا بر سنت، آیینها و مراسم رایج مذهبی می‌کرد، لوتر از توجه اکید به کتاب مقدس، یعنی کلام پروردگار، جانبداری می‌کرد. و به جای تأکید کلیسا بر قدرت کشیشان، اسقفها و پاپ، لوتر طرفدار «روحانیت همهٔ مؤمنان» بود. لوتر اعلام کرد ایمان همه چیز است و تنها راه پرورش ایمان خواندن کتاب مقدس و اجرای فرمانهای پروردگار در آن است. لوتر و همکارانش با چنین باوری، دست به ترجمهٔ کتاب مقدس به آلمانی زدند تا آن را در دسترس کسانی قرار دهند که زبان لاتین نمی‌دانستند.

به رغم نظرهای اولیه‌ای که لوتر در دفاع از آزادی وجدان کرده بود، وی هیچ گاه قصد نداشت مردم را تشویق کند تا به اختیار خود هر باوری داشته باشند و به هر شیوه‌ای که بخواهند نیایش کنند. ظاهراً انتظار داشت هر کس کتاب مقدس را می‌خواند، حتماً همان چیزی را بفهمد که او خود می‌فهمید. اما در عمل چنین نشد. برعکس، ادعای لوتر در مورد «روحانیت همهٔ مؤمنان» و تأکیدی که بر وجدان فردی داشت بابی شد برای انواع تفسیرها از کتاب مقدس و فرقه‌های پروتستان. چنین توسعه‌ای را لوتر نه پیش‌بینی می‌کرد و نه خوشایندش بود. قصد جدایی کلیسا از حکومت را هم نداشت. در واقع، یکی از دلایل موفقیت لوتر در به مبارزه طلبیدن تفوّق کلیسا، با وجود شکست مبارزات پیش از او، توانایی وی در جلب حمایت شهریاران آلمانی بود، که در این مناقشه در انتظار فرصتی بودند تا به زیان کلیسا، قدرت و ثروتی به چنگ آرند. به هر روی، در آلمان و دیگر سرزمینها، تأثیر فوری اصلاحات ایجاد اتحادی بین شاه یا شهریار از یک سو، و رهبران کلیسای پروتستان یا اصلاح‌شده، از سوی دیگر بود. بدین‌سان، کلیساهای گوناگون محلی یا ملّی اقتدار کلیسای جهانگستر را به مبارزه طلبیدند.

روشنترین نمونهٔ کلیسای ملی در اندک زمانی در انگلستان فراهم آمد. در آنجا شاه هنری هشتم (دوران سلطنت ۱۵۴۷-۱۵۰۹) خشمگین از امتناع پاپ در اعطای اجازهٔ طلاق همسر اولش، جدایی کلیسای انگلستان از کلیسای رُم را اعلام کرد و با تأکید مجلس انگلیس، خود بر رأس آن نشست. در ژنو نوع دیگری از کلیسا ظاهر شد. ژنو، که اکنون بخشی از سوییس است، آن زمان دولتشهر مستقلی بود که ژان کالون[1]، پروتستانی فرانسوی‌تبار، به رهبری سیاسی و هم

1- Jean Calvin

دینی آن رسید. کالون، نیز همانند اغلب دیگر پروتستانها یا اصلاح‌طلبان، در واقع همانند بیشتر مخالفان کاتولیک رومی خویش، چندان تمایلی به متمایز ساختن سیاست از دین یا کلیسا از حکومت نداشت. هدف جنبش اصلاح‌طلبی این نبود که مردم هر طور خود صلاح می‌دانند، اعتقاد داشته باشند، بلکه می‌خواست کلیسا را در عمل چنان *اصلاح* کند که مردم نیز به همان اعتقادات مورد نظر اصلاح‌طلبان اعتقاد داشته باشند. ژنو به رهبری کالون دارای حکومتی دینی[1] شد. قانون شهر می‌بایست بازتاب مستقیم ارادهٔ خدا باشد، تا آن اندازه که کشیشی می‌توانست در هر ساعتی از شبانه‌روز وارد خانه‌ای شود تا اطمینان یابد کسی در حال سرپیچی از احکام الهی نیست.

در هر جا که مقامات سیاسی به کلیسای کاتولیک وفادار ماندند، اغلب بر آن بودند تا پروتستانها را سرکوب کنند. در چنین مواردی لوتر و کالون معمولاً از پیروانشان می‌خواستند که در برابر حاکمان مقاومت نکنند، زیرا خدا این قدرت را به فرمانروایان داده تا به ارادهٔ او عمل کنند. با این حال، بعضی از پیروان بعدی کالون استنتاج کردند که گاه مقاومت نه تنها موجه است بلکه مردم حق دارند هر حاکمی را که آنان را از اجرای آزادانهٔ فریضه‌های دینی باز می‌دارد سرنگون کنند. مطمئناً منظور آنان از این، اجرای صورت کالوینیسم[2] خودشان بود، زیرا کمتر کسی از آنان مایل بود اجرای آزادانهٔ آیینهای دینی دیگر را مجاز بداند. با این همه، استدلالشان در دفاع از آزادی وجدان، که تا اندازه‌ای مبتنی بر این ادعا بود که حکومت اقتدار خود را از همرأیی مردم می‌گیرد، تخم استدلالی را به سود مدارای دینی کاشت.

با این همه، پیش از جوانه زدن این دانه‌ها، مردم باید مجاب می‌شدند که جایگزین کردن همسانسازی اجباری با این یا آن کلیسای پروتستان به جای همسانسازی اجباری با کلیسای رُم نادرست یا اصولاً غیرممکن است. این امر تا سدهٔ هفدهم تحقق نیافت، و آن زمان هم پس از رشته جنگهای خونبار مذهبی، بعضی چون جان لاک[3] متقاعد شدند مدارا با بعضی اختلافات دینی بهتر از تلاش برای توّاب‌سازی (دین‌گردانی) به ضرب شمشیر است.

پس از آن، اصلاح‌طلبان پروتستان، کاملاً ناخواسته، راه را برای لیبرالیسم هموار کردند. لوتر

1- theocracy 2- Calvinism 3- John Locke

و اصلاح‌طلبان دیگر که به مردم آموختند رستگاری تنها از طریق ایمان حاصل می‌شود، مردم را تشویق کردند برای وجدان فردی بیشتر از حفظ وحدت و راست‌دینی ارزش قائل شوند. برای رسیدن از وجدان فردی به آزادی فردی هنوز باید گامی بنیادین برداشته می‌شد، که لیبرالهای نخستین آن را برداشتند. بدین‌سان، لیبرالیسم در آغاز کوششی برای رهایی فرد از فشارهای همسانسازی دینی و جایگاه اجتماعی نَسَبی بود. لیبرالیسم هم مانند بیشتر ایدئولوژیها در آغاز کوششی بود برای دگرگونی بنیادین جامعه. در یک کلام، لیبرالیسم جنبشی انقلابی بود. برای فهم روشنتری از این موضوع لازم است نگاهی به انقلابهای بزرگ دو سدهٔ هفدهم و هجدهم بیفکنیم.

لیبرالیسم و انقلاب

انگلستان. انگلستان پس از درهم شکستن نیروی دریایی اسپانیا (آرمادا) در سال ۱۵۸۸ قدرتمندتر و مطمئن‌تر از همیشه سدهٔ هفدهم را آغاز کرد. ملکه الیزابت اول[1] بر تخت بود و ویلیام شکسپیر نمایشنامه می‌نوشت. سپس، در ادبیات جان دان[2] و جان میلتون[3] و در فلسفه توماس هابز[4] و جان لاک، و در علم ایزاک نیوتن[5] و ویلیام هاروی[6]، پزشک کاشف گردش خون، نقش خود را ایفا کردند. و همراه پیدایش مستعمره‌های انگلیس در امریکای شمالی و هند بازرگانی و سفرهای اکتشافی اوج گرفت.

اما سدهٔ هفدهم در انگلستان زمان آشوب هم بود. پس از الیزابت یکی از عموزادگان دور او، جیمز استوارت[7]، شاه اسکاتلند، در سال ۱۶۰۳ به جای او نشست. شاه تازه در اندک زمانی درگیر جنگ قدرت با پارلمان شد، مبارزه‌ای که در زمان سلطنت فرزندش، چارلز اول[8]، شدت بیشتری یافت. بنیان اغلب این ستیزها بر پول استوار بود. چارلز اصرار می‌ورزید، در مقام پادشاه، حق دارد از طریق مالیات منبع درآمدی داشته باشد، حال آنکه مجلس، در مقام نمایندگی مردم انگلستان، آن را حق خود می‌دانست. این ستیز در سال ۱۶۴۲ برای

---

1. Queen Elizabeth I
2- John Donne
3- John Milton
4- Thomas Hobbes
5- Isaac Newton
6- William Harvy
7- James Stuart
8. Charles I

افروختن جنگی داخلی شعله کشید.

عناصر اقتصادی، اجتماعی، و دینی به جنگ بین شاه و مجلس دامن زدند. برای بسیاری از مردم این ستیزه پیش از هر چیز جنگی مذهبی بود. چارلز اول، در مقام پادشاه، رئیس رسمی کلیسای انگلستان بود و همهٔ انگلیسیها می‌بایست از باورها و عملکرد آن کلیسا پیروی کنند. پس، وفاداران به کلیسای انگلستان به پشتیبانی از شاه گرایش داشتند، در حالی که پاک‌دینان[1] مخالف شاه هوادار مجلس بودند. در بین پاک‌دینان هم اختلافات بسیاری وجود داشت ــ بعضی هوادار کلیسای مشایخی (پرسبیتری)[2] بودند، گروهی طرفدار کلیسای مستقل یا مجمعی[3] و بعضی خواهان جدایی‌گرایی[4] ــ اما همگی خواهان «پاکسازی» کلیسای انگلستان از بازمانده‌های مذهب کاتولیک[5] بودند که به گمان آنان در کلیسای انگلستان رسوب کرده بود. امیدشان، در کل، اعمال همسانسازی با مذهب خودشان بود، درست همان سان که پشتیبانان کلیسای رسمی در پی تحمیل همسانسازی با دین خود بودند. تقسیم‌بندیهای اقتصادی و اجتماعی ابهام بیشتری دارد، اما به نظر می‌رسد که آریستوکراسی زمیندار از شاه حمایت می‌کرد در حالی که طبقهٔ متوسط ــ بازرگانان و زمینداران «بزرگ‌زاده» ــ در کل جانب مجلس را می‌گرفتند.

در این جنگ قلم و مرکب به همان اندازهٔ گلوله و شمشیر نقش داشت. از هر سو، سیل عظیمی از جزوه، رساله، موعظه، و حتی آثار عمدهٔ نظریات سیاسی به راه افتاد. در فصل پیش کوششهای جیمز هارینگتن را از نظر گذراندیم که به سود شکل جمهوری حکومت استدلال می‌کرد و همترازخواهان که بر صورتی دموکراتیک‌تر اصرار داشتند. اکنون باید به نخستین اثر عمدهٔ فلسفهٔ سیاسی توجه کنیم که مهر مشخص لیبرالیسم را بر خود دارد: *لویاتان*[6] (هیولای دریا) اثر توماس هابز.

هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) هنگامی که برای فرار از جنگ به فرانسه گریخته بود، *لویاتان* را نگاشت و دو سال پس از گردن زدن چارلز اول که به جنگ پایان داد، در سال ۱۶۵۱، این اثر را

1. Puritans　2- Presbyterian　3- Congregationalist　4- Separatist
5- Catholicism
۶- Leviathan، به معنی هیولای دریایی که در کتاب عهد عتیق از آن نام برده شده است. ــ م.

منتشر کرد. در نتیجه‌گیریهای هابز در *لویاتان* هیچ نکتهٔ تازه‌ای وجود نداشت. هابز نیز همانند سن‌پل[1] و بسیاری دیگر، بر آن بود که مردم هر کشور باید از حکمروایان خود اطاعت کنند. اما نپذیرفت که این نتیجه‌گیری را بر اساس این ادعای ساده قرار دهد که ارادهٔ خداوند چنین مقرر داشته است. هر چند هابز به کتاب مقدس اشاره می‌کرد، اما استدلالش اساساً دنیایی —و به گمان خودش «علمی» —بود، چون بیشتر بر مبنای نفع خویشتن قرار داشت تا بر فرامین الهی.

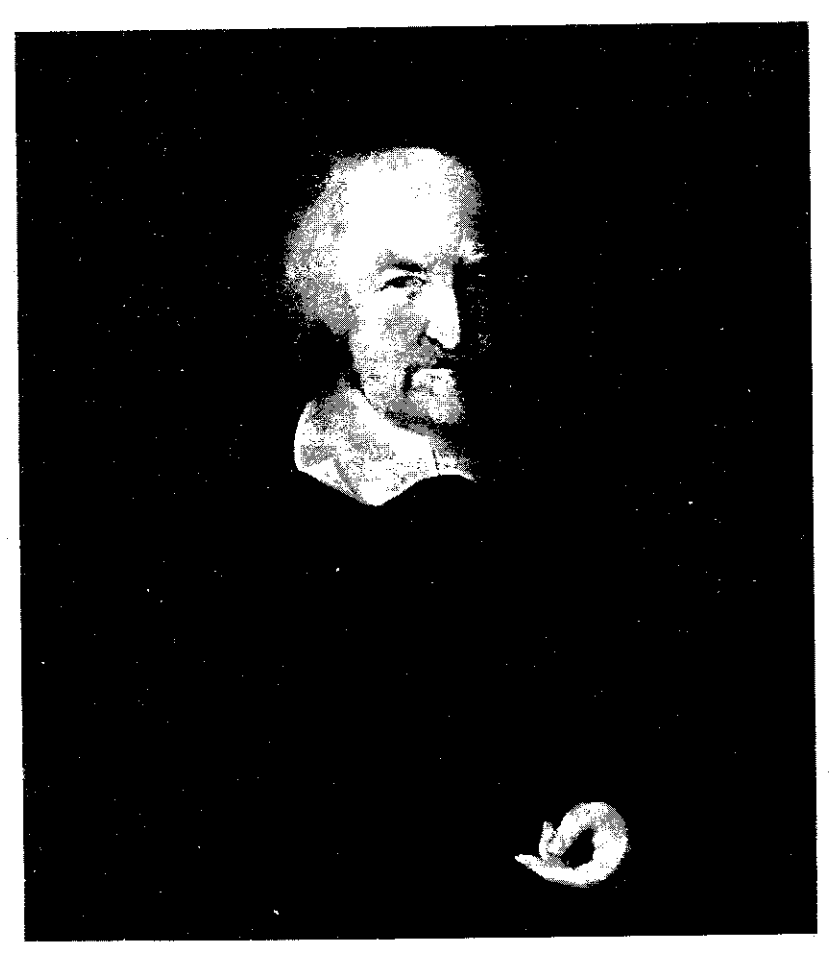
بنابر نظر هابز، فرد تا زمانی که شخص یا اشخاص صاحب قدرت از او حمایت می‌کنند، باید از هر کس در قدرت است اطاعت کند. نخستین دلیل برای وجود حکومت تأمین حمایت یا امنیت است. و هابز برای اثبات نظرش از خوانندگانش می‌خواست تصور کنند در **حالت طبیعی** و بدون وجود هر گونه اقتداری بر فراز خویش قرار دارند. او می‌گفت در چنان حالتی همهٔ افراد یکسان‌اند —هیچ کس با مرتبه یا منزلت اجتماعی بالاتر از کس دیگری به دنیا نمی‌آید —و **حق طبیعی** آنان است که هر گونه بخواهند عمل کنند. مسأله سرشت انسان است: «تمایلی کلی را در همهٔ نوع انسان مفروض می‌دانم، شوقی همیشگی و در جنب و جوش برای داشتن قدرت بیشتر و بیشتر، که تنها با مرگ پایان می‌یابد»[۱]. این «شوق در جنب و جوش» برای قدرت افراد را به ستیز با یکدیگر می‌کشاند و حالت طبیعی را به «جنگ همه بر ضد همه» برمی‌گرداند که در آن زندگی نمی‌تواند صفات دیگری جز «کوتاه، وحشیانه، خبیث، بینوا، و تنها» داشته باشد[۲].

به عقیدهٔ هابز، چیزی بدتر از این نمی‌شد. بنابراین، افراد عاقل و محتاط در حالت طبیعی وارد **قرارداد اجتماعی** می‌شوند که اقتداری سیاسی بنیان نهند. فرد در برابر تأمین امنیت خویش همهٔ حقوق خود، جز یک حق —حقّ دفاع از خود —را به کسانی واگذار می‌کند که اقتدار خویش را از او می‌گیرند. پس، بر اساس استدلال هابز، حکومت بر بنیان رأی مردم استوار است. اما مردم با رأی خویش به حاکم —شخص یا اشخاص بر مسند قدرت —اختیار می‌دهند تا هر آنچه برای حفظ نظم و صلح ضروری است، انجام دهند. این قدرت مجبور ساختن هر کس به نیایش مقتضی حاکم را هم در برمی‌گیرد، زیرا هابز تفاوتهای دینی را یکی از سرچشمه‌های برجستهٔ ستیز می‌دانست. پس، مردم برای امنیت خود به حاکم قدرتی مطلق و نامحدود می‌دهند و تنها

1- St. Paul

حق دفاع از خودشان را هنگامی که حاکم مستقیماً آنان را تهدید می‌کند برای خود حفظ می‌کنند.

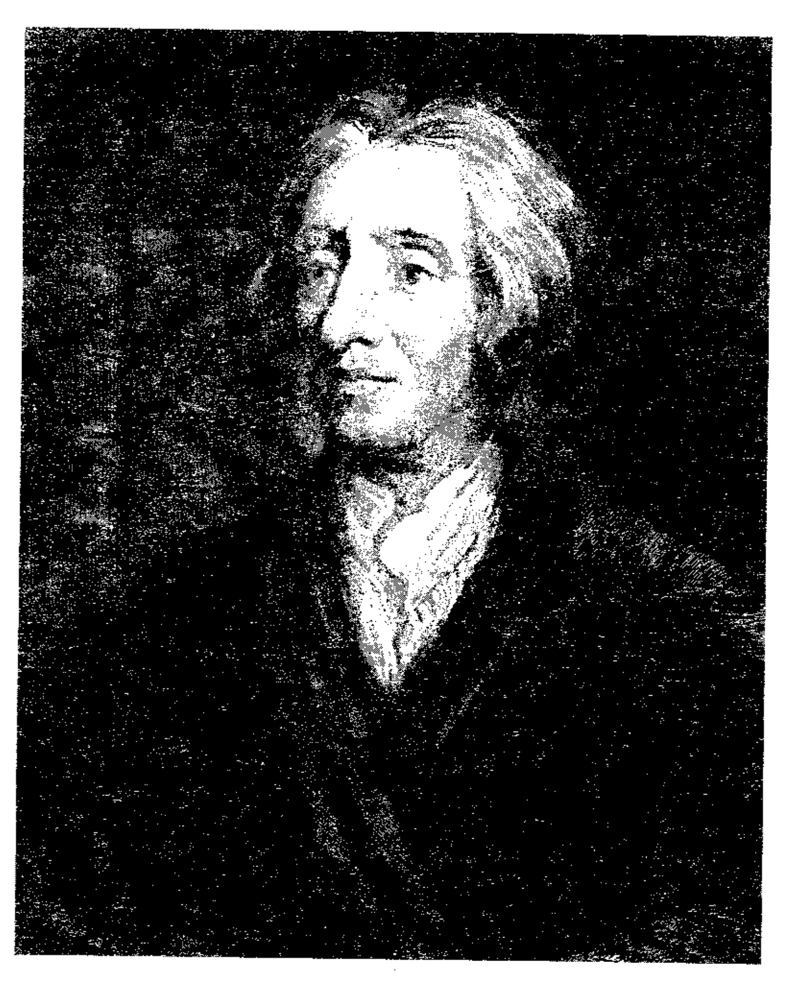
با چنین نتیجه‌ای، شاید عجیب به نظر برسد که ادعا کنیم *لویاتان* مُهر مشخص لیبرالیسم را بر خود دارد. مطمئناً، لیبرالها عادت ندارند از حکومت مطلقه یا تحمیل همسانسازی دینی حمایت کنند. با این حال، آنچه بر نظریهٔ هابز مُهر لیبرالیسم می‌زند نتیجه‌گیریش نیست بلکه مقدماتش است. بر اساس توضیح هابز، افراد برابرند و آزادی حق طبیعی هر فرد است. افراد آزاد با رأی خود حکومتی به وجود می‌آورند تا از منافعشان حفاظت کند. موضع هابز در این باره



توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹)

بسیار شبیه لیبرالها، یا بنابر ترجیح بعضی پیش-لیبرالها است ــ یعنی، کسی که مقدمات اصلی ایدئولوژی در حال پیدایش لیبرالیسم را به‌روشنی بیان کرده است. استفاده از این مقدمات برای رسیدن به نتایجی که بی‌تردید لیبرال است برعهدهٔ جان لاک باقی ماند.

لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) به هنگام سرنگونی نظام سلطنتی به دست مجلس و گردن زدن چارلز اول ۱۶ ساله بود. با این حال، تنها یازده سال بعد، مجلس پسر شاه متوفی را از تبعید در فرانسه ــ از جمله هابز که در آنجا یکی از مربیانش بود ــ دعوت کرد به کشور بازگردد تا سلطنت را باز گرداند. دوران بازگشت آسایش از آشوب سیاسی را به همراه آورد، اما این آسایش گذرا بود. با



جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲)

همین دلیل *نباید* با باور مذهب کاتولیک کنار آمد. کاتولیکها پیش از هر چیز به حاکمی بیگانه، یعنی پاپ، وفادارند. پس نمی‌توانند اعضای معتمدی برای حکومت جمهوری باشند. لاک مدارا با خداناباوران را هم به همین دلیل انکار می‌کرد، با این ادعا که به هر کس که خدا، رستگاری، و معاد را انکار کند به هیچ روی نمی‌توان اعتماد کرد. اگر بر اساس معیارهای امروز ما این نظرات محدودیتهای شدید به نظر برسند، اما با معیارهای پذیرفتهٔ زمان لاک کاملاً لیبرال و حتی افراطی به شمار می‌رفتند.

هر اندازه بحث لاک دربارهٔ مدارا مهم باشد، نظریهٔ اقتدار سیاسی وی در *رسالهٔ دوم* از *دو رساله در باب حکومت* نقطهٔ عطف بسیار مهم‌تری را در گسترش لیبرالیسم رقم زد. هدف لاک در *رسالهٔ دوم* دقیقاً شبیه *لویاتان* هابز ــ پی‌ریزی بنیانی راستین برای اقتدار سیاسی یا حکومت ــ بود و از چندین نظر اساسی مقدماتش شبیه مقدمات هابز است. او، همانند هابز، استدلال خود را با حالت طبیعی آغاز می‌کند که در آن همه آزاد و برابرند. در این حالت طبیعی جایی برای شأن اجتماعی نسبی وجود ندارد «چیزی آشکارتر از این نیست که موجوداتی از یک نوع و یک مرتبه بی‌هیچ تبعیضی برای برخورداری از مواهب طبیعی کاملاً همسان و برخورداری از تواناییهای مشابه به دنیا آمده‌اند و باید در بین خود یکسان باشند و هیچ کس مطیع یا تسلیم دیگری نباشد ...»[۴]. با این حال، حقوقی طبیعی هست که لاک آنها را معمولاً «جان، مال و آزادی» می‌نامید. ممکن است شخص از این حقوق چشم بپوشد یا آنها را از دست بدهد ــ مثلاً، ممکن است شخصی با حمله به دیگران، حق زیست یا آزادی خود را از دست بدهد ــ اما هیچ کس نمی‌تواند این حقوق را راحت از او سلب کند.

برخلاف حالت طبیعی هابز، این حالت در نظر لاک حالت جنگ نیست. با اینهمه، این حالت از آن رو حالتی «دردسرساز» است که بسیاری از مردم تمایلی به محترم داشتن حقوق دیگران ندارند. اشخاصی که در حالتی طبیعی هستند با تشخیص این معضل، وارد قراردادی اجتماعی می‌شوند تا جامعه‌ای سیاسی را بنا نهند با قوانین و حکومتی که این قوانین را وضع، تفسیر و اعمال کند. اما لاک می‌گفت شایسته است به یاد داشته باشیم که مردم حکومت را برای کاری ــ یعنی محافظت حقوق طبیعی خود ــ به وجود می‌آورند. بنابراین، اقتدار حکومت تنها تا آنجاست که هر چه برای حفظ جان، مال و آزادی اتباعش ضروری است انجام

پیرشدن چارلز دوم، روشن شد که وارث مشروعی برای سلطنت وجود ندارد. این‌موضوع برادرشاه، جیمز، را نایب‌السلطنه می‌کرد و به این سوء ظن دامن می‌زد که جیمز کاتولیک خواهد کوشید انگلستان را به اردوی کاتولیک باز گرداند ــ و همچون پسرعمویش، لویی چهاردهم در فرانسه، حاکم مطلق شود. برای پیشگیری از چنین رویدادی کوشیدند جیمز را از سلطنت محروم کنند. در خلال «بحران کنارگذاری» [جیمز از سلطنت] در ۱۶۸۰–۱۶۸۳، چارلز دوم پارلمان را تعطیل کرد و مخالفانش با دسیسه و قیام در برابر او واکنش نشان دادند. این تلاش ناکام ماند ــ با مرگ چارلز دوم به سال ۱۶۸۵ جیمز در مقام شاه جیمز دوم بر تخت نشست ــ اما جان لاک نگارش دو *رساله در باب حکومت*[1] را آغاز کرد.

لاک نگارش دو *رساله* را در هلند، که برای حفظ جان خود در سال ۱۶۸۳ بدانجا گریخته بود، به پایان رسانید. آنگاه در هلند، که آن زمان آزادمنش‌ترین کشور اروپا بود، *گفتار در باب مدارا*[2] را نگاشت. پس از آنکه «انقلاب شکوهمند ۱۶۸۸» جیمز دوم را به فرار به فرانسه واداشت، هر دو اثر در انگلستان انتشار یافت. ماری دختر جیمز و شوهرش، ویلیام، امیر اورانژ[3] (در هلند) حاکمان تازهٔ انگلستان شدند. با این حال، ویلیام و ماری پس از بر تخت نشستن «منشور حقوق»[4] را پذیرفتند، که «حقوق راستین، کهن و بی‌چون و چرای مردم این سرزمین»[۳] و نظارت عالی مجلس را به رسمیت می‌شناخت. از این زمان به بعد، شاه و ملکه به روشنی تابع قوانین کشور شدند و انگلستان دارای پادشاهی مشروطه شد. به علاوه، در مصوبهٔ مدارا[5]، مجلس به «مخالفان»، یعنی پروتستانهایی که از پیوستن به کلیسای رسمی انگلستان امتناع می‌کردند، آزادی نیایش را عطا کرد.

تحولات به خواست لاک بسیار نزدیک بود. در *گفتار در باب مدارا* لاک استدلال کرد که تحمیل مذهبی خاص به منظور همسانسازی به اتباع از طرف حکومت خطاست. لاک به روشنی بین امور شخصی و همگانی تمییز قائل شد و گفت باور دینی مسأله‌ای شخصی است و موضوع مناسبی برای دخالت حکومت نیست. حکومت باید باورهای دینی مختلف را تحمل کند، مگر آنکه چنان باورهایی در عمل تهدیدی مستقیم برای نظم همگانی باشد. اما درست به

1- *Two Treatises of Government* 2- *Letter Concerning Toleration* 3- Orange

4- Bill of Rights 5- Toleration Act

دهد. اگر حکومت با محروم کردن اتباعش از حق زیست، آزادی و مال به نقض این حقوق دست بیازد، در آن صورت مردم حق دارند حکومت را سرنگون و به جای آن حکومت جدیدی برپا کنند.

گرچه مقدمات لاک در آغاز بسیار شبیه هابز بود، نتیجه‌گیری این دو بسیار متفاوت است. هر دو این را رد می‌کنند که طبیعت شأن اجتماعی را ثابت یا تعیین می‌کند، و هر دو باور دارند که حکومت با رأی مردم شکل می‌گیرد، اما لاک معتقد است که مردم فقط می‌توانند حکومتی مشروطه یا محدود به وجود آورند و از آن اطاعت کنند. اختیار کامل و مطلق بر جان خویش را به دیگری دادن هم غیر منطقی و هم بر خلاف ارادهٔ خداوند است. هر دو آنان همچنین بر آن بودند که مردم حقوق طبیعی دارند؛ اما در نظر لاک این حقوق حق نیایش اختیاری، در محدوده‌ای معین، و حق *انقلاب* را هم در برمی‌گرفت ــ حقی که هشتادوشش سال پس از انتشار *دو رساله در باب حکومت* در اعلامیهٔ استقلال امریکا سر برآورد.

انقلاب امریکا

البته، هیچ یک از دو انقلاب امریکا و فرانسه مستقیم از دل نوشته‌های لاک سر بر نیاورد. در هر دو مورد، عوامل گوناگون اجتماعی، اقتصادی، و دینی افزون بر مسائل سیاسی و فلسفی جمع آمد و به انقلاب انجامید.

سیزده مستعمرهٔ بریتانیا که در نهایت ایالات متحد را تشکیل دادند طی سدهٔ پرآشوب هفدهم در انگلستان تشکیل شدند. شاید حکومت بریتانیا از آن رو طی سدهٔ هفدهم مستعمره‌نشینان را در ادارهٔ امورشان به حال خود رها کرده بود که خود درگیر مسائل داخلی بود. این وضع در سراسر نیمهٔ نخست سدهٔ هفدهم، که دورهٔ نسبتاً باثباتی در سیاست انگلستان بود ادامه یافت. فرمانداران مستعمرات را شاه منصوب می‌کرد، اما آنان قوهٔ مقننهٔ خود را داشتند و مالیات را برای خود می‌گرفتند. در نتیجه، مستعمره‌نشینان حق خود می‌دانستند که از همهٔ حقوق اتباع انگلیس، از جمله حق خودگردانی مشروطه، از طریق نمایندگان منتخب، برخوردار شوند.

اما در سال ۱۷۶۳، در پایان جنگ هند و فرانسه (یا جنگ هفت ساله)، دولت بریتانیا برای تأمین هزینهٔ جنگ و دفاع از مستعمرات اقدام به تحمیل مالیاتهایی به مستعمره‌نشینان کرد.

مستعمره‌نشینان اعتراض کردند که این اقدام ناقض حقوق آنان در حکم اتباع انگلیسی است. آنان استدلال می‌کردند که وقتی مستعمرات نماینده‌ای برای مجلس انتخاب نکرده‌اند، مجلس حق ندارد برای مستعمره‌نشینان امریکایی مالیات وضع کند. مالیات بستن مجلس به کسانی که حق هیچ اظهار نظری دربارهٔ موضوع ندارند مثل گرفتن مال بدون رضایت آنان است. در واقع، موضع مستعمره‌نشینان کاملاً ساده بود: «بدون داشتن نماینده‌ای در مجلس، مالیاتی در کار نیست!»

مجلس در پاسخ آنان چنین خاطرنشان کرد که وضعیت مستعمره‌نشینان هم درست شبیه بیشتر مردم در خود انگلستان است. در خود انگلستان آن زمان هم تنها عده‌ای اندک حق رأی داشتند. تمام شهرها در انگلستان به سبب فساد و کهنه بودن قانون انتخابات کاملاً بی‌نماینده بودند؛ با این حال، اعضای مجلس «عملاً معرّف» همهٔ اتباع انگلیسی بودند و از منافع تمام مردم محافظت می‌کردند. پاسخ مستعمره‌نشینان به چنین استدلالی چنین مضمونی داشت: اگر مردم در انگلستان تا آن اندازه نادان‌اند که به «عملاً» نماینده داشتن رضایت می‌دهند، بدا به حالشان. از نگاه مستعمره‌نشینان، نماینده باید «واقعی» باشد، در غیر این صورت، اصلاً نمایندگی نیست.

باری، این منازعه به قیام مسلحانهٔ سال ۱۷۷۵ انجامید. در آغاز مستعمره‌نشینان می‌گفتند اتباع وفادار سلطنت‌اند و فقط برای اعادهٔ حقوق خود می‌جنگند ــ حقوقی که حکومت انگلستان باید از آن محافظت می‌کرد، اما خود آن را نقض کرده بود. با وجود این، کمی بیش از یک سال بعد، این موضع را رها کردند تا در اقدامی انقلابی خود را مستقل از بریتانیای کبیر اعلام کنند.

این اقدام تا حدودی از دل استدلالهای مطرح‌شده در جزوهٔ *عقل سلیم*[1] نوشتهٔ توماس پین[2] (۱۷۳۷–۱۸۰۹) برمی‌آمد که در فوریهٔ ۱۷۷۶ منتشر شد. استدلالهای *عقل سلیم* کاملاً شبیه استدلالهای *رسالهٔ دوم* لاک است، اما، پین این استدلال را به شیوه‌ای بسیار برانگیزاننده و مؤثر بیان کرد. پین می‌گفت جمع همیشه خیر است؛ اما حکومت، حتی بهترین آن، «شرّی ضروری» است. حکومت از آن رو شرّ است که ما را مجبور می‌کند و ناظر بر زندگی ما است؛ اما از آن رو

1- *Common Sense* 2- Thomas Paine

ضروری است که به بیشتر ما، که موجوداتی خطاکاریم، نمی‌توان اطمینان کرد که حقوق طبیعی دیگران را محترم بشماریم. پس، برای حفظ حقوق طبیعی خود، حکومت را به وجود می‌آوریم. اگر حکومت وظیفه‌اش را انجام دهد، سزاوار اطاعت ما است. اما اگر نتواند حقوق طبیعی ما را حفظ کند ــ اگر در برابر ما بایستد و حقوق ما را نقض کند ــ دیگر شرّی ضروری نخواهد بود و به شرّی تحمل ناکردنی تبدیل می‌شود. پین نتیجه می‌گیرد که در چنین حالتی، حقّ مسلّم مردم است که حکومتشان را سرنگون کنند و حکومتی را به جای آن بگذارند که حقوقشان را محترم بشمارد.

پین اعلام کرد که مستعمرات امریکایی باید پیوندهایش را با بریتانیای کبیر قطع کند و چون حکومتی مستقل و خودگردان عمل کند. با اینهمه، اگر حکومت جدید بخواهد به‌راستی خودگردان باشد، باید حکومتی جمهوری باشد. پین این نکته را بدان معنا بیان می‌کرد که شاه نباید باشد زیرا معتقد بود حکومت پادشاهی مطلقاً با آزادی فردی ناسازگار است. پین از این نظر از لاک ــ که شاید برافتادن نظام پادشاهی را ترجیح می‌داده اما در *رسالهٔ دوم* خود در این باره سخنی نگفته ــ از آنچه در جنبه‌های دیگر اساساً استدلالی مانند استدلال لاک است، فراتر رفت.

ظرف شش ماه پس از انتشار *عقل سلیم*، کنگرهٔ قاره‌ای[1] در دوم ژوئیهٔ ۱۷۷۶ اعلام کرد که «این مستعمرات متحد، ایالاتی بحق مستقل و آزادند.» دو روز بعد، کنگره، سندی، یعنی اعلامیهٔ استقلال، را تصویب کرد که بیشتر آن را توماس جفرسن[2] (۱۷۴۳-۱۸۲۶) نگاشته بود. ماهیت دقیق برهان جفرسن در مورد جدایی از انگلستان در بین پژوهشگران به نوعی مناقشه‌برانگیز است، اما تردیدی نیست که استدلال این اعلامیه، همچنین بعضی عبارتهای برجسته‌اش، بسیار شبیه استدلال لاک است[۵]. بدین‌سان چنین می‌شنویم که «حقایق» چندی «بدیهی»اند:

> ***همهٔ انسانها برابر آفریده شده‌اند، پروردگارشان حقوقی انتقال‌ناپذیر به آنان عطا کرده، که از این جمله است جان، آزادی و جستجوی خوشبختی. ــ حکومت برای تأمین این حقوق در بین مردم تأسیس شده، و قدرت بر حق خود را از رأی مردم گرفته است. ــ هرگاه، هر نوع حکومت به تهدیدی برای این هدفها تبدیل شود، حق مردم است که آن حکومت را تغییر دهند یا نابودش کنند،***

1- Continental Congress

2- Thomas Jefferson

و حکومتی تازه تأسیس کنند که بنیانش بر اصولی در راستای آن هدفها قرار گیرد، و قدرتش را چنان سازماندهی کنند که به نظر بیشترین احتمال را برای تحقق امنیت و خوشبختی آنان داشته باشد[۶].

در پی این منشور، سیاهه‌هایی از شکایتهایی خاص تسلیم شد که گواهی بود بر آنکه حکومت انگلستان واقعاً «نابودکنندهٔ هدفهایی» شده است که حکومت برای حفظ آنها به وجود آمده، و از این رو مستعمره‌نشینان این حق را دارند که «آن را تغییر دهند یا نابودش کنند، و حکومتی تازه تأسیس کنند ...»

پس، اعلامیهٔ استقلال رونوشت فشرده‌ای از استدلال لاک، پین، و دیگر لیبرالهای نخستین است. دو مشخصهٔ این استدلال شایان توجه ویژه‌ای است. نخست، این ادعا که «همهٔ انسانها برابر آفریده شده‌اند ...» ناراحتیهایی را به هنگام صدور اعلامیه موجب شد، زیرا تعدادی از مستعمره‌نشینان، یعنی «میهن‌پرستان»[1] امریکایی و همچنین «توری»[2]های هوادار انگلستان، یادآور شدند که ادعای برابری همهٔ انسانها در کشوری که برده‌دار است ریاکاری است. در واقع، در پیش‌نویس اولیهٔ این اعلامیه، جفرسن که خودش هم برده‌دار بود انتقاد تندی از برده‌داری کرده بود. دیگر اعضای مجلس این انتقاد شدید را حذف کردند، اما باز در اعلامیه ادعای برابری آدمیان در آفرینش باقی ماند.

این ناراحتی مسألهٔ کلی‌تری را در موضع‌گیری لیبرالهای نخستین آشکار می‌سازد. هنگامی که اعلام می‌کردند همهٔ انسانها به صورتی طبیعی آزاد و برابرند و حکومت بر رأی مردم اتکا دارد، به زبانی دموکراتیک سخن می‌گفتند؛ با وجود این، هیچ گاه روشن نکردند که منظورشان از «انسانها» یا «مردم» چه کسانی است. مثلاً، اشارات لاک به «انسانها» یا «مردم» موجب می‌شود که وی فردی دموکرات بنماید. اما لاک به‌روشنی از تسری حقّ رأی به کسانی فراتر از دارایان که در روزگار او حقّ رأی داشتند، هواداری نکرد؛ در شرکتی هم که کارش تجارت برده بود، سهم داشت[۷]. به علاوه، لاک و دیگر لیبرالهای نخستین صرفاً این را بدیهی می‌انگاشتند که برابری طبیعی و حقّ خودگردانی زنان را در برنمی‌گیرد[۸]. با این حال، لیبرالهای نخستین با این دعاوی

1- patriots

۲- توری حزبی است که از دل خود محافظه‌کاری بریتانیایی را بیرون داد. ـم.

راهگشای کسانی شدند که می‌توانستند بپرسند «اگر همهٔ انسانها برابر خلق شده‌اند، چرا با این یا آن گروه از مردان یا زنان به گونه‌ای برابر رفتار نمی‌شود؟» به سخن دیگر، با سخن گفتن به زبان برابری، شاید به گونه‌ای ناخودآگاه به رشد دموکراسی و گسترش حقّ رأی خدمت کردند.

سیمای دیگر این اعلامیه که سزاوار توجه ویژه‌ای است، دفاع آن از حقوق و آزادیهای افراد در برابر حکومت است. باز، این مشخصهٔ نوعی لیبرالهای نخستین است که حکومت را تهدیدی دائمی در برابر آزادی فردی می‌دیدند. این مشخصه حاکی از تأثیر جمهوریخواهی سر برآورده از عهد باستان است که پیوسته دربارهٔ خطر فساد هشدار می‌داد. در واقع، سنتهای جمهوری و لیبرالی در این مورد چنان درهم آمیخته است که جداکردن آنها از هم دشوار است. اما از نظر تأکید متفاوت‌اند. هواداران جمهوری همان قدر دربارهٔ فساد مردم نگران بودند که دربارهٔ فساد حکومت، حال آنکه لیبرالهای نخستین تقریباً منحصراً نگران سوءِ استفادهٔ حکومت از قدرت بودند. آزادی از نگاه هواداران جمهوری بیشتر ادارهٔ خود از طریق مشارکت سیاسی بود و بنابراین پیوند نزدیکی با فضیلت مدنی داشت؛ در بینش لیبرالی آزادی بیشتر رهایی از مداخلهٔ حکومت است و فضیلت چیزی است که باید در زندگی خصوصی یاد گرفت و به آن عمل کرد.

قانون اساسی ایالات متحد از دل این ترکیب سر برآورد. این قانون اساسی راه را برای تشکیل حکومت مرکزی نیرومندی می‌گشاید، اما به شیوه‌های متعددی قدرت حکومت را هم محدود می‌کند. از این نظر، این چارچوب حکومتی هم جمهوریخواه و هم لیبرال است. اما هیچ تمهیدسرراستی هم برای ارتقای فضیلت مدنی فراهم نمی‌آورد. بعضی از بنیانگذاران، از جمله جورج واشینگتن[1] و جیمز مدیسن، برای برآوردن بخشی از این منظور بر ایجاد دانشگاهی ملی اصرار می‌ورزیدند، اما کوششهایشان ناکام ماند. بدین سبب، کم‌توجهی به فضیلت مدنی حاکی از سطحی‌نگری عنصر مشخصاً لیبرال در قانون اساسی است ــ تلاش برای بازداشتن حکومت از دخالت در آن حوزه‌های زندگی، همچون دین و پرورش منش، که در قلمرو زندگی خصوصی است.

قانون اساسی که پیش‌نویسش در سال ۱۷۸۷ تهیه و در سال ۱۷۸۸ تصویب شد در سال

1- George Washington

۱۷۸۹ به اجرا درآمد. دو سال بعد، منشور حقوق بشر بدان افزوده شد. این سالها سالهایی بسیار حیاتی، نه تنها در امریکا بل در هر جای دیگر، برای پیشبرد ایدئولوژی سیاسی است. زیرا در این سالها انقلابی در فرانسه آغاز شد که در سطحی جهانی، دست کم به همان اندازهٔ رویدادهای ایالات متحد سرنوشت‌ساز بود.

انقلاب فرانسه

برای فهم انقلاب فرانسه و نقش لیبرالیسم در آن، لازم است اندکی دربارهٔ نظم‌کهن[1] ــ«نظم‌باستانی» جامعهٔ فرانسه در سالهای پیش از انقلاب ــ بدانیم. سه مشخصهٔ این نظم کهن اهمیت ویژه‌ای دارد: همسانسازی دینی، امتیازات آریستوکراتیک و مطلق‌گرایی سیاسی. وضعیت فرانسهٔ پیش از انقلاب با مستعمره‌نشینهای امریکایی پیش از انقلابشان از هر سه نظر تفاوت چشمگیری داشت.

نخست، همسانسازی دینی. در سالهای پس از جنبش اصلاح دین، فرانسه درگیر رشته جنگهای خونینی بین پروتستانهای فرانسوی (هوگوناتها[2]) و کاتولیکها بود. با «فرمان نانت»[3] به سال ۱۵۹۸، یعنی سازشی که به هوگوناتها آزادی نیایش اعطا می‌کرد و در عین حال کاتولیک را دین رسمی می‌خواند، بیشتر این خشونتها پایان یافت. این سازش تا سال ۱۶۵۸ که لویی چهاردهم، به اصطلاح پادشاه آفتاب، فرمان را نقض کرد و همهٔ اتباع را ملزم به تقلید از آموزهٔ کاتولیک کرد ادامه یافت. از آن زمان تا شامگاه انقلاب، سیاست حکومت همسانسازی دینی بود. کلیسای کاتولیک با استفاده از این جایگاه اجتماعی ممتاز، فزون بر ثروت حاصل از زمینداری گسترده‌اش، سنگر نظم‌کهن شد ــ و مانع عمدهٔ کسانی که شوق جامعهٔ بازتری داشتند. برجستگان اینان همان اندیشمندان‌جنبش **روشنگری**، کسانی چون ولتر بودند که معتقد بود پرتو خرد به فهم بهتر جهان و جامعه‌ای عقلانیتر و آزادتر رهنمون می‌شود. با این حال، برای تحقق آن، نخست باید خرد بر نیروهای خرافه ــنیروهایی که به دیدهٔ آنان با هدایت کلیسای کاتولیک پیش می‌رفتند ــفائق می‌آمد.

1- ancien régime   2- Huguenot   3- Edict of Nantes

امتیاز آریستوکراتیک. دومین مشخصهٔ برجستهٔ نظم کهن، بازماندهٔ فئودالیسم بود. فرانسه از این نظر با مستعمره‌نشینان امریکایی که هیچ گاه آریستوکراسی موروثی در آنها ریشه نگرفت تفاوتی فاحش داشت. ریشه‌های آریستوکراسی در فرانسه واقعاً بسیار عمیق بود، و بیشتر آریستوکراتها مشتاق حفظ حقوق ویژه‌ای بودند که در مقام نژادگان داشتند. یکی از این امتیازات معافیت از اغلب مالیاتها بود. این مسأله حکومت فرانسه راکه پیوسته به پشتوانهٔ مالی نیاز داشت به‌زحمت انداخته بود و موجب خشم شدید کسانی بود که بار مالیاتها را به دوش می‌کشیدند ــ یعنی، طبقهٔ متوسط (بورژواها) و روستانشینان. امتیاز مهم دیگری که نژادگان داشتند حق تقریباً انحصاری برای اشغال سمتهای مهم در حکومت، ارتش، و کلیسا بود. لویی شانزدهم، که آغاز انقلاب به زمان او برمی‌گردد، تقریباً همهٔ مستشاران و مدیران خویش را از بین نژادگان برمی‌گزید و کلیهٔ داوطلبان درجهٔ افسری در ارتش را مستلزم داشتن دست کم چهار نسل خون نژاده می‌دانست[۹]. پس، امتیاز آریستوکراتیک بدان معنی بود که در نظم‌کهن، جایگاه اجتماعی نسبی به مراتب مهمتر از توانایی یا تلاش بود ــ موضوع دیگری که بورژواها را به شدت خشمگین می‌ساخت.

سرانجام، **مطلق‌گرایی سیاسی**، که شاه را فراتر از قانون می‌گذاشت و قدرت سیاسی را در تاج و تخت متمرکز می‌کرد. این میراث به جای مانده از لویی چهاردهم بود که فرمانروایی طولانیش (۱۶۴۳-۱۷۱۵) الگوی سلطنت مطلقه را بنا نهاد. بنابر سنت، شاه فرانسه در برابر مجلس کشوری[1] ــ که متشکل از این سه «رسته» یا طبقه در کشور بود: روحانیان، نژادگان و بورژواها ــ پاسخگو بود. اما، لویی چهاردهم هیچ گاه مجلس کشوری را ــ آخرین جلسهٔ برگزار شده‌اش در سال ۱۶۱۴ بود ــ تشکیل نداد و برای ضعیف و ساکت کردن هر سه رسته شیوه‌هایی پیدا کرده بود. حمایت کلیسا را با سرکوب هوگوناتها تأمین کرد؛ نژادگان را به دربار پر تجمل خود در ورسای[2] کشانید تا روزی‌خوار الطافش شوند؛ و با انتخاب شماری از وزیرانش از رستهٔ بورژواها آنان را هم قلقلک داد. لویی چهاردهم بدون هیچ مقاومت نتیجه‌بخشی برای محدود کردن قدرتش می‌توانست هر گونه خود مناسب می‌دید حکومت کند. چنانکه می‌گویند گفته

1- Estates-General
2- Versailles

است: «L'état, cést moi» («دولت منم»).

هیچ یک از جانشینانش، لویی پانزدهم (سلطنت از ۱۷۱۵ تا ۱۷۷۴) و لویی شانزدهم (سلطنت از ۱۷۷۴ تا ۱۷۹۲) در اعمال اقتدار مطلق به اندازهٔ پادشاه آفتاب استاد نبودند، اما هر دو نفر پا جای پای او می‌گذاشتند. مثلاً، هیچ کدام تا زمانی که بالاخره بحرانی مالی لویی شانزدهم را در سال ۱۷۸۸ مجبور به آن کرد مجلس کشوری را تشکیل ندادند. این رویداد اخگر انقلاب بود.

وقتی لویی شانزدهم در زمستان ۱۷۸۸-۱۷۸۹ انتخابات مجلس کشوری را فرا خواند، او و نژادگان امید داشتند که نمایندگان رسته‌های اول و دوم ــ روحانیان و نژادگان ــ مانع هر گونه اقدام تند رستهٔ سوم، یا همان «مردم» خواهند شد. اما، رستهٔ سوم بر دو برابر شدن نمایندگان‌خود اصرار ورزید، و فشار مردم شاه را به سازش کشاند. سپس، نمایندگان رستهٔ سوم با پشتیبانی گروهی از نژادگان لیبرال و روحانیان محلی، خود را مجمع ملی خواندند و نوشتن‌پیش‌نویس قانونی اساسی را برای فرانسه آغاز کردند. انقلاب در فرانسه به راه افتاده بود.

اگرچه انقلاب ده سال خونین را پشت سر گذاشت تا با صورت تازه‌ای از مطلق‌گرایی پایان یابد، هدف آغازین انقلابیان کاشتن بذر حکومتی مشروطه بود که از حقوق طبیعی شهروندان فرانسوی حفاظت کند ــ حقوقی که شاهان فرانسه از گردن نهادن بدانها روی گردانده بودند. انقلابیان خواهان سرنگونی نظم کهن، نشاندن مدارای دینی به جای همسانسازی دینی، فرصتهای برابر به جای امتیازات آریستوکراتیک، و حکومتی مشروطه به جای سلطنت مطلقه بودند. این موضوع در «منشور حقوق بشر و شهروند» آشکار است. در نخستین مادهٔ این منشور ۱۷ ماده‌ای، مجمع ملی به امتیازات آریستوکراتیک و جایگاه اجتماعی نسبی شدیداً تاخت: «انسانها از نظر حقوق آزاد و برابر به دنیا آمده‌اند و همیشه همین گونه خواهد بود. از این رو تمایزات مدنی [یعنی، رتبه یا رسته] را تنها می‌توان بر اساس سودمندی آن برای همگان بنا کرد.» مواد دوم و سوم به مطلق‌گرایی سیاسی حمله کرد و ندا سر داد که میزان رأی مردم است:

> II. *غایت [یعنی، هدف] همهٔ انجمنهای سیاسی حفظ حقوق طبیعی انسان است که مشمول مرور زمان نمی‌شود؛ و این حقوق عبارت‌اند از آزادی، دارایی، امنیت، و مقاومت در برابر ستم.*
>
> III. *اساس هر حاکمیتی ضرورتاً ملت است؛ به هیچ فرد یا گروهی از افراد نمی‌توان اقتداری که*

آشکارا از ملت سرچشمه نگرفته باشد اعطا کرد.

مجمع ملی همسانسازی دینی را هم نادیده نگرفت. مادهٔ دهم اعلامیه چنین می‌گوید: «هیچ انسانی را نباید به سبب عقایدش، حتی عقاید دینیش آزار داد مشروط بر آنکه اعتراف بر آن عقاید نظم همگانی مبتنی بر قانون را پریشان نسازد»[۱۰].

در انقلاب فرانسه لیبرالیسم یگانه مسیر اندیشه نبود؛ جمهوریخواهی هم با تأکیدش بر فضیلت مدنی نقش مؤثری داشت. «آزادی، برابری، برادری» ــ شعار مشهور انقلاب ــ اینچنین روشن می‌کند که لیبرالیسم و جمهوریخواهی چگونه همانند انقلاب در امریکا، به هم تنیده بودند. این استدلال بدین‌سان ادامه می‌یافت که هر انسانی حق دارد آزاد باشد، چون همه برابر آفریده شده‌اند، و هر یک باید فرصتی برابر برای موفقیت داشته باشد. با وجود این، آزادی و برابری، در اصطلاح هواداران جمهوری، سازندهای مهم زندگی فعال اجتماعی برای نیل به فضیلت محسوب می‌شد. فریاد «برادری» که برانگیزندهٔ نغمه‌های جمهوری بود، از جایگزینی تمایزات تفرقه‌انگیز مدنی با حسّ مشترک شهروندی حکایت می‌کرد. با چنین ذهنیتی، انقلابیان عنوانهای سنتی یا القاب *آقا* (موسیو) و *خانم* (مادام) را رها و یکدیگر را *شهروند* یا *همشهری* خطاب می‌کردند. «برادری» مبشّر آن بود که در زندگی چیزی بیشتر از آزادی در پیگیری علایق شخصی وجود دارد؛ در واقع، هر شهروند مسئول است تا فعالانه در حیات اجتماعی شرکت کند[۱۱]. «برادری» معنایی ضمنی داشت مبنی بر علاقه به همبستگی و در نظر گرفتن خیر همگانی پیش از امیال شخصی. این شعار رنگ ناسیونالیسم هم به خود گرفت؛ چه، فرانسویان خود را کمتر رعایای شاه و بیشتر شهروندان ملتی یگانه می‌دانستند.

با تداوم انقلاب، زمینهای کلیسا «غیردینی» شد و به فروش رفت و در سال ۱۷۹۱ مجمع ملی پیش‌نویس قانونی اساسی را تهیه کرد که قدرت شاه را محدود می‌کرد، سه رسته را از بین می‌برد، و به بیش از نیمی از افراد بالغ مذکر حق رأی می‌داد. بدین‌سان، فرانسه پادشاهی مشروطه شد با حکومتی محدودتر و حق انتخابات که نسبت به انگلستان دموکراتیک‌تر شده بود.

با این حال، انقلاب که آغاز شد دیگر کسی نتوانست آن را باز دارد. انقلابیان تندرو

دموکراسی بیشتر، کمک به بینوایان و دغدغهٔ کمتر به محافظت از دارایی را طلب می‌کردند. با اعزام ارتشهای پروس و اتریش به مرزهای فرانسه برای جلوگیری از گسترش انقلاب و حفظ نظم کهن، جنگ درگرفت. و بحرانهای اقتصادی یکی از پی دیگری سر برمی‌آورد. زیر فشار چنین اوضاعی، انقلابیان پادشاهی را برانداختند و جمهوری فرانسه را در ۲۲ سپتامبر ۱۷۹۲ بنیان نهادند؛ بعدها، انقلابیان این روز را نخستین روز از نخستین ماه سال یک، آغاز دوران نوینی از تاریخ نیازمند تقویمی تازه، نام نهادند. رویدادهای سال بعد بهت‌آورتر از این بود. به دنبال اعدام لویی شانزدهم در ژانویه، قانون اساسی تازه حق رأی همگانی را به مردان اعطا کرد. سپس، از ژوئن ۱۷۹۳ تا ژوئیهٔ ۱۷۹۴، «حکومت وحشت» سر رسید. طی این دوره، گیوتین نماد عمدهٔ انقلاب بود. حدود ۳۰۰,۰۰۰ نفر به اتهام خیانت به جمهوری دستگیر شدند، و بیش از ۱۷,۰۰۰ نفر اعدام شدند. وحشت هنگامی پایان یافت که گردن خود رهبر اصلیش، ماکسیمیلیان روبسپیر[۱]، به زیر گیوتین رفت و در سال ۱۷۹۵ با قانون اساسی دیگری اندکی آرامش برگشت. قانون سال ۱۷۹۵ که از قانون پیشین کمتر دموکراتیک بود، حق رأی را به بورژواهای زمیندار محدود کرد و هیأتی پنج نفره را به رهبری حکومت نشاند. تا سال ۱۷۹۹ که ناپلئون بناپارت قدرت را به چنگ گرفت و فرانسه را به دیکتاتوری نظامی و سپس به نظام پادشاهی تبدیل کرد و خود را امپراتور نامید، این قرار بر جا بود.

لیبرالیسم و سرمایه‌داری

پس، لیبرالیسم هم در دنیای قدیم و هم جدید، نیروی انقلابی پرشوری بود. لیبرالها به نام «حقوق طبیعی» و «حقوق بشر» برای آزادی فردی، در برابر مراتب اجتماعی، سیاسی، و دینی برجای مانده از قرون وسطیٰ ایستادگی کردند. سیمای اصلی این ایستادگی تکاپو برای *آزادی اقتصادی* بود.

لیبرالهای نخستین با مخالفت با جایگاه اجتماعی نَسَبی، در پی فرصتهای گسترده‌تر برای مردم بیشتر، و نه صرفاً برای شماری افراد ممتاز زادهٔ خاندانهای نژاده، بودند. فرصت اقتصادی

1- Maximilien Robespierre

اهمیت ویژه‌ای برای بازرگانان، بانکداران، و حقوقدانانی داشت که طبقهٔ متوسط (بورژواها) را تشکیل می‌دادند. نزد آنان، راه اصلی پیشرفت اجتماعی کسب ثروت بود. اما در اروپای آغاز عصر جدید، این راه با محدودیتهای تحمیلی بی‌شماری از سویِ کلیسا و حکومت بر تولید و تجارت بسته بود. محدودیت سنتی مسیحیت در مورد ربا ــ گرفتن بهره از وامها ــ و مقررات محلی مختلف دربارهٔ وضعیت کار و تولید، توزیع، و فروش کالا از این جمله بود. و، در سده‌های هفدهم و هجدهم، باز هم محدودیتهای دیگری از نظریهٔ اقتصادی **مرکانتیلیسم**[1] (یا **مکتب سوداگری**) سرچشمه گرفت.

مرکانتیلیسم. طبق نظریهٔ مرکانتیلیستی، هر کشور تنها از حساب کشورهای دیگر می‌تواند قدرت اقتصادیش را بهبود بخشد. دولتهای ملی اروپا درگیر جنگی اقتصادی شدند که در بسیاری موارد به نبردی واقعی می‌انجامید. یک تدبیر ایجاد مستعمرات، استخراج منابع آنان، و منع مستعمره‌نشینان از خرید و فروش با هر کشور دیگری جز «کشور مادر» بود. تدبیر دیگر برقرار کردن تعرفه‌های سنگین، یا مالیات بر کالاهای وارداتی، بود تا فروش کالای خارجی را محدود و رشد صنایع داخلی را تشویق کنند. تدبیر سوم، **انحصار** یعنی اجازهٔ اعمال نظارت انحصاری بر بازار توسط شرکتی واحد بود، بر این اساس که این شیوه مؤثرترین راه کنترل خطرات تجارت بین مستعمرات پهناور و وطن اروپایی بود. دو مثال برجستهٔ انحصار شرکتهای هند شرقی هلند، و هند شرقی انگلیس بود که هر یک حق انحصاری حکومت و تجارت با سرزمینهای وسیع مستعمرات را از دولتهای خود (نه از مردمان بومی) گرفته بودند.

آنگاه، مرکانتیلیسم کوشید نفع ملی را مستقیماً از طریق به‌کارگیری امتیازات انحصاری و اعمال محدودیتها ارتقا بخشد. این تلاشها به سود بعضی ــ بویژه آنانی که می‌توانستند امتیازات را محفوظ نگاه دارند ــ و به زیان دیگران بود. طبقهٔ متوسط، که عموماً از این دستهٔ دوم بود، بارها و بارها تلاش می‌کرد فرصت گسترده‌تر و تقریباً برابر برای رقابت در کسب سود به دست آورد. آنان معتقد بودند فرصتی از این کمتر مانعی غیرعادلانه در راه آزادی فردی است. این باور لیبرالی در نظریهٔ اقتصادی **سرمایه‌داری** (کاپیتالیسم)[2] نمود پیدا کرد.

1- mercantilism 2- capitalism

سرمایه‌داری. در نظام سرمایه‌داری، مبادلات اقتصادی اساساً امری خصوصی بین اشخاصی است که در پی سودند. این تأکید بر سود خصوصی با خمیرهٔ بسیاری از سنن مسیحی و جمهوریخواهی، که هیچ یک ارزش چندانی برای سود یا خصوصی‌گری قائل نبودند، مغایر بود. در سدهٔ هفدهم، استدلالهای محکمی از این دست انشا شد که مردم باید در دنبال کردن منافع خصوصیشان، از جمله منافع اقتصادیشان، آزاد باشند. یکی از نخستین این آثار *حکایت زنبور عسل*[1] نوشتهٔ برنارد مندویل[2] (۱۶۷۰-۱۷۳۳) است که در سال ۱۷۱۴ انتشار یافت. حکایت مندویل سرگذشت‌کندویی است که در آن زنبوران عسل مبهوت از خودپسندی خویش با نیت خیر برای دیگران تصمیم به اصلاحات گرفتند. اما اصلاحات مصیبت‌بار از کار درآمد. زنبوران سرباز، کارگر، تاجر، و بسیاری زنبوران دیگر از کار اخراج شدند چون تقاضایی برای خدمات آنان وجود نداشت. تنوع و غنای زندگی از دست رفته بود. در واقع، مندویل چنین پیش می‌نهد که کندو در روزگار خودپسندیهای گذشته که زنبوران بستهٔ آز و نخوت بودند خیلی بهتر بود ــ زمانی که ...

... هر جزئش کاملاً زشت،
با این حال در کل، بهشت؛
...
چنین بود آن دولت پررحمت؛
همدستی جنایاتش بانی عظمت.

نتیجهٔ اخلاقی این داستان که در بخشی از نام آن، یعنی *حکایت*، آمده چنین است:

رذیلتهای خصوصی، منافع عمومی.

این اندیشه ــ که بهترین شیوهٔ ارتقای خیر کل جامعه آن است که اجازه دهیم اشخاص منافع خصوصیشان را دنبال کنند ــ سنگ‌بنای تفکر اقتصادی لیبرالی در سدهٔ هجدهم شد. در نیمهٔ آن

1- *The Fable of the Bees* 2- Bernard Mandeville

سده، گروهی از اندیشمندان فرانسوی، **فیزیوکراتها**[۱]، از این اندیشه نظریه‌ای اقتصادی بیرون کشیدند. فیزیوکراتها، در برابر استدلال مکتب مرکانتیلیسم بر آن بودند که اساس راستین ثروت نه تجارت نه تولید، بلکه کشاورزی است. افزون بر این، مدعی بودند که بهترین شیوهٔ رشد ثروت ایجاد مقررات و محدودیت نیست، بلکه سرمایه‌گذاری آزاد یا نامحدود است. توصیهٔ آنان به حکومتها در عبارت "laissez faire, laissez passer" (به معنای به حال خودش رهایش کن، بگذار آزاد باشد) نمود پیدا می‌کند ــ مقررات را بردارید و بگذارید مردم در بازار به رقابت بپردازند.

کاملترین و مؤثرترین دفاع از سیاست «به حال خود رهایش کن» (laissez faire) اثر آدام اسمیت[۲] به سال ۱۷۷۶ است: *تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل*[۳]. اسمیت (۱۷۲۳-۱۷۹۰)، فیلسوفی اسکاتلندی، با انتقادهای فیزیوکراتها از مرکانتیلیسم و انحصار موافق بود. می‌گفت محدودیت بر رقابت اقتصادی هیچ خیری برای جمع ندارد و تنها به نفع جمعی اندک‌شمار است که می‌توانند از آن بهره ببرند. برای بیشتر مردم نبود رقابت معنایی جز قیمتهای گزاف و کمیابی کالاها نداشت.

اسمیت برای درمان این وضعیت سیاست اقتصادی‌ای را توصیه می‌کند که می‌گذارد هر فرد در بازار آزادانه به رقابت بپردازد. چون این سیاست به همه فرصتی برابر می‌دهد، نه تنها بسیار منصفانه بلکه بسیار هم کاراست. زیرا هیچ چیزی مثل نفع شخصی ــ در این مورد اشتیاق برای سود ــ مردم را برای ارائهٔ خدمات و کالاهای مورد تقاضای دیگران برنمی‌انگیزد. به قول اسمیت «غذایمان را نه مرهون نیکخواهی قصاب و نانوا و نوشابه‌ساز بلکه وامدار توجه آنان به منفعت‌خودشانیم. انسانیت آنان را مخاطب قرار نمی‌دهیم، عشق به خودشان را هدف می‌گیریم؛ با آنان نه از احتیاجات خودمان بلکه از امتیازاتی که برای آنان دارد سخن می‌گوییم»[۱۲].

اسمیت استدلال می‌کرد که حذف امتیازات و محدودیتهای اقتصادی مردم را به تولید و فروش کالا برای کسب سود تشویق می‌کند. تولیدکنندگان برای کسب سود لازم است کالایی

1- physiocrats 2- Adam Smith

3- *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*



آدام اسمیت (۱۷۹۰-۱۷۲۳)

بهتر یا ارزانتر از رقیبانشان تولید کنند، وگرنه مردم محصولاتشان را نمی‌خرند. بدین‌سان، اگر نفع شخصی آزاد شود، با فراهم آمدن کالاهای بیشتر و بهتر و ارزانتر غیرمستقیم خیر همگان ارتقا می‌یابد. اسمیت می‌گوید پنداری «دستی نامرئی» همهٔ این رقیبان را که در پی نفع خویش‌اند برای خدمت به منفعت مشترک تمامی جامعه هدایت می‌کند.

اسمیت به مخالفت با مرکانتیلیستها و به سود تجارت آزاد بین کشورها نیز استدلال می‌کرد. اگر در سرزمینی بیگانه مردمی می‌توانند آنچه می‌خواهیم را به بهایی کمتر از هزینهٔ تولید آن در اینجا به ما بفروشند، بگذار چنین کنند. اسمیت می‌گفت شاید مالیاتهای گزاف بر واردات

صنایع داخلی را تشویق کند، اما بهایش برای مصرف‌کننده، که کالاهایی محدودتر و گرانتر در دسترسش قرار می‌گیرد بسیار گران تمام می‌شود. در نهایت، تجارت آرام و آزاد در بین کشورها به سود همه است.

از دیدگاه اسمیت، پس بهتر است حکومت تا حدّ ممکن در مبادلات اقتصادی دخالت نکند. اسمیت بر آن بود که حکومت تنها سه نقش بجا ایفا می‌کند. نخست، باید از کشور در برابر تهاجم خارجی دفاع کند. دوم، باید ــ عمدتاً از طریق محافظت حقوق مالکیت ــ عدالت را گسترش دهد و نظم را حفظ کند. سرانجام، حکومت باید تأسیسات و بناهای همگانی ویژه‌ای را، که بخش خصوصی به آنها نمی‌پردازد، مانند جاده، پل، راه‌آب، و اسکله (به اصطلاح اقتصاددانان «زیر ساخت» لازم برای فعالیتهای بخش خصوصی)، و همچنین آموزش همگانی را، سامان بخشد. بهترین کار آن است که بقیهٔ امور را برعهدهٔ فعالیتهای خصوصی افرادی بگذارند که در پی نفع خویش‌اند، و آزادشان بگذارند تا هر طور خود صلاح می‌بینند در این جهان پیش بروند. اسمیت و دیگر هواداران سرمایه‌داری در این باره موضعی لیبرال دارند.

لیبرالیسم در سدهٔ نوزدهم

در اوایل سدهٔ نوزدهم نیز لیبرالیسم نیرویی انقلابی ماند. در امریکای جنوبی اندیشه‌های لیبرالی به مبارزات برای استقلال در مستعمرات اسپانیایی دامن زد. حتی در فرانسه هم دیکتاتوری ناپلئون به معنی بازگشت نظم کهن نبود. ناپلئون، در تجدید نظر در قوانین فرانسه، در قانون ناپلئونی[1]، اصل برابری مدنی را قاطع تأیید کرد: اشراف عناوین خود را حفظ کردند اما بخش عمدهٔ امتیازات سیاسی و اقتصادیشان را از دست دادند. ناپلئون در همان حال که مذهب کاتولیک را بار دیگر دین رسمی فرانسه اعلام کرد، به یهودیان و پروتستانها هم آزادی نیایش بخشید. حتی، بعضی اروپاییها فتح کشورشان به دست ناپلئون را رهایی از نظم اجتماعی آریستوکراتیک کهن می‌دانستند و از آن استقبال کردند. مثلاً، شکست ارتش پروس از ناپلئون در سال ۱۸۰۶ به اصلاحات بسیاری، از جمله از بین رفتن وابستگی رعیت به زمین در پروس (که

1- Napoleonic Code

بعدها جزئی ازکشور آلمان شد) انجامید.

با این حال، شکست ناپلئون در سال ۱۸۱۵ در واترلو[1] نقطهٔ آغاز دوره‌ای سی ساله شد از واکنشهایی در برابر این دگرگونیهای انقلابی در قارهٔ اروپا. شاهان و آریستوکراتها بار دیگر مدعی حقوق موروثی خود شدند. طرفه آنکه انگلستان که در شکست ناپلئون بیشترین سهم را داشت، سرزمینی است که در آن لیبرالیسم بیشترین شکوفایی خود را داشته است.

در آغاز سدهٔ نوزدهم، امپراتوری انگلستان همچنان رو به گسترش بود. سیزده مستعمره‌نشین امریکایی استقلال خود را باز یافته بودند، اما انگلستان هنوز هم هند، کانادا، و استرالیا را در اختیار داشت و در اندک مدتی سرزمینهای وسیعی را در افریقا نیز به دست آورد. انقلاب صنعتی هم انگلستان را به نخستین قدرت صنعتی جهان بدل کرد. حدود سال ۱۷۵۰، با آغاز اختراع دستگاههای جدید، کشف نیروی بخار و ایجاد خط تولید و دیگر فنون تولید انبوه، قدرت تولید افزایش چشمگیری یافت. این موضوع بازرگانان انگلیسی را قادر ساخت که مواد خام، مثل پنبه، را وارد کنند و کالاهایی تولید کنند که در داخل و خارج با سود دندان‌گیری به فروش برود. انگلستان، با ترکیب امپراتوری و صنعت، به «کارخانهٔ جهان» ــ و بزرگ‌ترین قدرت امپراتوری ــ در سدهٔ نوزدهم تبدیل شد.

اما دست یافتن به قدرت هم بهایی دارد و بهای این قدرت در انگلستان جامعه‌ای بود که شکاف طبقاتی در آن کاملاً بارز شده بود. اگرچه در اوایل سدهٔ نوزدهم، هنوز آریستوکراتهای زمیندار نیروی مسلط جامعه بودند، اما متخصصان و بازرگانان طبقهٔ متوسط هم طی نیمهٔ نخست این سده، امتیازات اقتصادی و سیاسی زیادی کسب کردند. وضعیت مردان و زنان و کودکان طبقهٔ کارگر چنین نبود. انبوه این بینوایان در معدنها، آسیابها و کارخانه‌هایی زحمت می‌کشیدند که طی انقلاب صنعتی سبز شدند و اوضاعی بسیار اسفبار داشتند. کارگران بدون هیچ گونه حقوق بیکاری، یا مقررات ساعت کار یا ایمنی، یا حقّ قانونی برای تشکیل اتحادیهٔ صنفی یا کارگری در وضعیتی بی‌اندازه خشن و بدون امنیت شغلی کار می‌کردند. لایحه‌ای که در اوایل سدهٔ نوزدهم برای بهبود وضعیت کارگران به مجلس ارائه شد حاکی از شدت وخامت

1- Waterloo

اوضاع است. این لایحه استخدام کودکان زیر ده سال را در کارخانه‌ها و به کارگیری افراد زیر هجده سال را برای شب‌کاری (یعنی، از ۹ شب تا ۵ صبح) و یا ملزم داشتن افراد زیر هجده سال را به بیش از ۱۰/۵ ساعت کار در روز ممنوع اعلام می‌کرد. حتی این لایحه نیز تصویب نشد مگر پس از سالها جدل و آنهم چنان تضعیف‌شده که دیگر برشی نداشت.

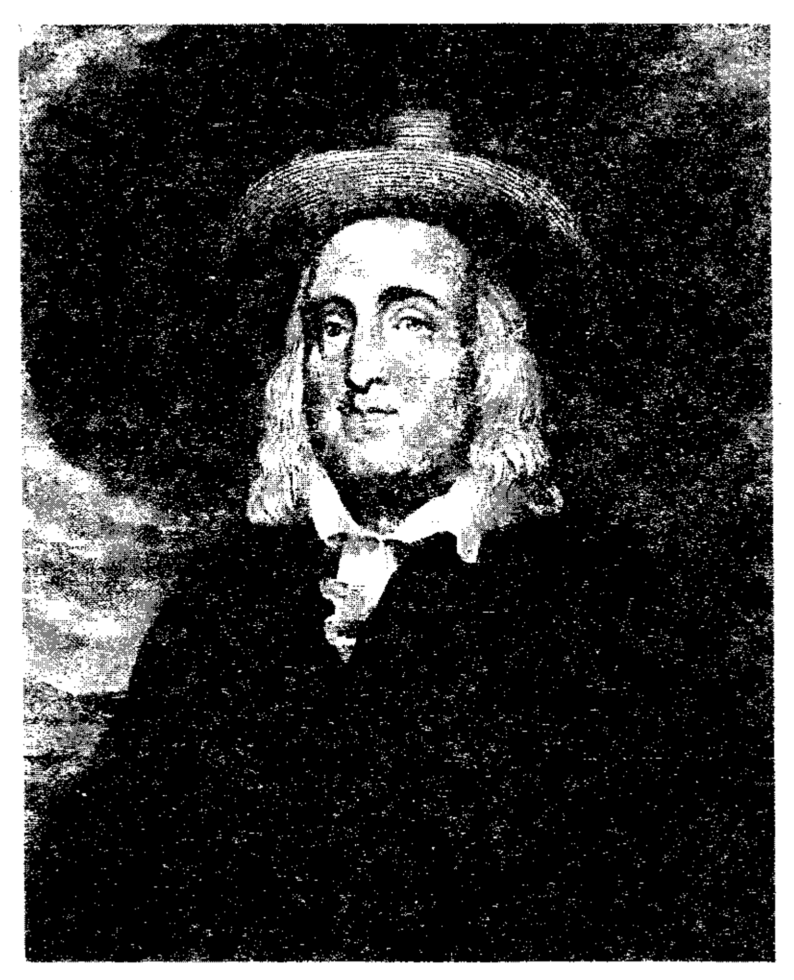
در نیمهٔ نخست سدهٔ نوزدهم، طبقهٔ کارگر از نظر جایگاه اقتصادی و قدرت سیاسی نیز از طبقهٔ متوسط خیلی عقب افتاد. «لایحهٔ اصلاحات»[1] سال ۱۸۳۲ شرط دارایی را چنان کاهش داد که مردان طبقهٔ متوسط نیز بتوانند رأی دهند، اما باز، بیشتر مردان بالغ و همهٔ زنان از شرکت در انتخابات محروم ماندند. این موضوع به نوعی مورد توجه گروهی از نویسندگان برجستهٔ لیبرال‌آن روزگار قرار گرفت که آن زمان به بنیادگرایان فلسفی[2] و سپس به **فایده‌باوران**[3] معروف شدند.

فایده‌باوری

جرمی بنتام[4]. رهبر اصلی فایده‌باوران (یا بنیادگرایان فلسفی) فیلسوف انگلیسی، جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸) بود. او اصرار داشت که باید اصلاحاتی در جامعه انجام داد تا آن را عقلانی‌تر کرد و نخستین اقدام در این سو این تشخیص است که مردم بر اساس نفع خود عمل می‌کنند. وانگهی، هر کسی در پی آن است شادی را تجربه کند و از رنج دوری جوید. به قول بنتام، «طبیعت دو فرمانروا را بر انسان چیره کرده است: *رنج* و *شادی*. تنها همین دو روشن می‌کند چه باید کنیم و کردارهای آتی ما را رقم خواهند زد»[۱۳]. بنتام بر این اندیشه بود که این موضوع صرفاً حقیقتی است در نهاد انسان، و برای تغییر آن هیچ کاری نمی‌توان کرد. اما زمانی که بدانیم همهٔ مردم در هر آنچه می‌کنند جویای شادی و گریزان از رنج‌اند، می‌توانیم تلاش کنیم تا شادی‌جویان و رنج‌گریزان بهتری باشیم.

منظور بنتام این نبود که باید شادی را در ارضای آنی آن ــ مثلاً، در مست کردن ــ بجوییم، زیرا رنجی که بعدها خودمان، یا دیگران، متحمل می‌شویم، احتمالاً از شادی گذرا فراتر می‌رود.

1- Reform Bill 2- Philosophic Radicals 3- utilitarians 4- Jeremy Bentham



جرمی بنتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲)

بلکه منظورش این بود که در جستجوی فایده برآییم. چیزی فایده دارد که به انسان کمک کند تا آنچه را می‌خواهد انجام دهد مثلاً، چکش برای نجار، یا پول تقریباً برای همه. چون مردم می‌خواهند شاد باشند، فایده شادی را بیشتر می‌کند. این امر بنتام را به این استدلال رهنمون شد که هر کس باید از *اصل فایده* پیروی کند: کاری کن که به بیشترین شادی برای بیشترین مردم منجر شود.

بنتام قبول داشت که گاه مردم نمی‌توانند بفهمند چه چیزی برایشان فایده دارد یا ندارد ــ مثلاً، کسی که ترک تحصیل می‌کند امکان ندارد فایدهٔ تحصیل را درک کند. او همچنین تصدیق

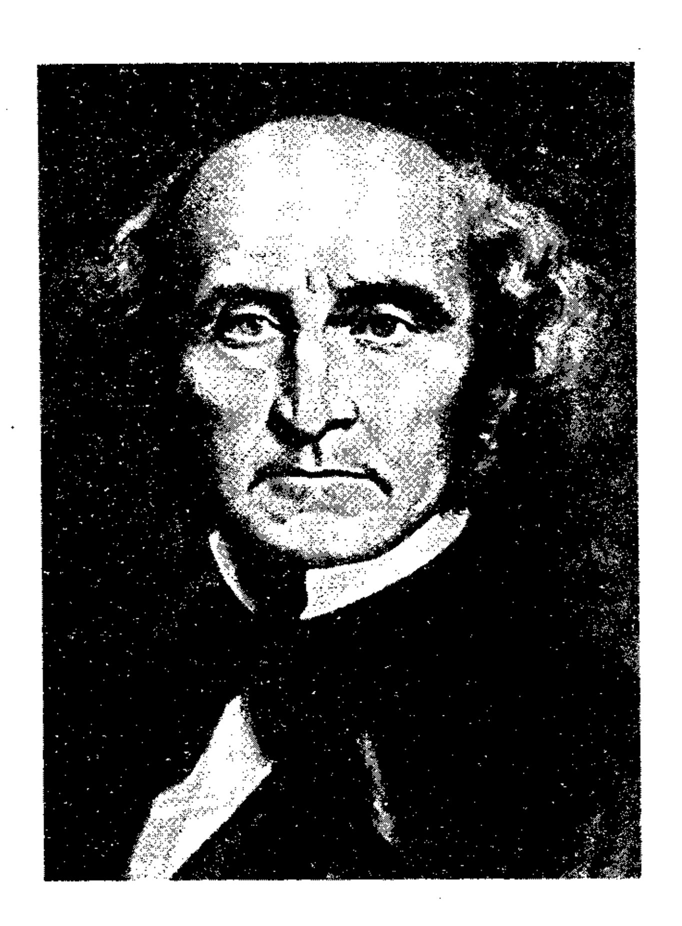
کرد که ممکن است با دنبال کردن شادیهای خود موجب رنج دیگران شویم. اما وظیفهٔ حکومت حل این مسائل است. به قول بنتام، «وظیفهٔ حکومت بیشتر کردن شادی جامعه با مجازات و پاداش است»[۱۴]. به سخن دیگر، با مجازات کسانی که موجب رنج دیگران می‌شوند و با تشویق آنانی که شادی می‌آفرینند، حکومت می‌تواند و باید بیشترین شادی را برای بیشترین مردم فراهم آورد.

بنتام از این موضوع دو نتیجهٔ کلی دربارهٔ حکومت می‌گیرد. نخست آنکه حکومت به کل صرفاً با رها کردن مردم به حال خود می‌تواند بیشترین خوشبختی را به بیشترین مردم بدهد. معمولاً افراد بهترین داور نفع خویش‌اند، بنابراین، به طور معمول حکومت باید بگذارد مردم هر گونه خودشان صلاح می‌دانند عمل کنند. به این دلیل، بنتام استدلال عدم *مداخلهٔ* آدام اسمیت را پذیرفت. نتیجه‌گیری دیگر او این بود که اگر حکومت در چنگ بخش کوچکی از جامعه باشد، بعید است بیشترین خوشبختی را به بیشترین مردم بدهد. بنتام تصریح کرد که همه در جستجوی فایده باید برابر به حساب آیند. حکومت باید به منافع هر کس اهمیت دهد و این مستلزم آن است که همه بتوانند رأی دهند. اگرچه دیدگاه بنتام دربارهٔ رأی‌گیری در مجموع شفاف نیست، او مطمئناً هوادار حق شرکت همهٔ مردان در انتخابات بود و با رعایت احتیاط می‌توان گفت که از حق رأی برای زنان نیز پشتیبانی می‌کرد[۱۵].

جان استوارت میل. نظرات جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳) دربارهٔ این موضوع پوشیده نیست، زیرا میل هوادار سرسخت حقوق زنان است. میل که از فایده‌باوران صاحب‌نفوذ است، برجسته‌ترین فیلسوف لیبرال سدهٔ نوزدهم به شمار می‌آید. میل، چه در پشتیبانی از حقوق زن و چه به هنگام استدلال دربارهٔ لزوم برقراری معیارهای حداقل آموزش همگانی به دست حکومت، بیش از هر چیز دغدغهٔ گسترش آزادی فردی و دفاع از آن را داشت. این نکته در مقاله‌اش با عنوان *دربارهٔ آزادی* کاملاً آشکار است.

هنگامی که میل در سال ۱۸۵۹ مقالهٔ *دربارهٔ آزادی* را انتشار داد، به نظر می‌رسید که لیبرالیسم، دست کم، در انگلستان و ایالات متحد پیروز شده بود. دشمنان قدیمی ــ جایگاه اجتماعی نسبی، همسانسازی دینی، و حکومت مطلقه ــ برخلاف گذشته، دیگر مانعی در راه آزادی فردی نبودند. با این حال، میل نگران قدرت روزافزون افکار عمومی بود و آن را تهدید

تازه‌ای برای آزادی فردی می‌دانست. میل، در گذشته حکومت را دشمن اصلی آزادی می‌دانست؛ اما حالا که نماینده انتخاب می‌کنیم حکومت بیشتر به خواسته‌های مردم پاسخ می‌گوید. با این حال، حکومت پاسخگوی بیشتر مردم، یا دست کم، بیشتر رأی‌دهندگان است، و این به آنان اجازه می‌دهد با استفاده از حکومت آزادی کسانی را که با نظرات اکثریت موافق نیستند محدود



جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳)

کنند یا از بین ببرند. وانگهی، اکثریت می‌تواند بر کسانی که از شیوه‌های معمول و قراردادی زندگی تقلید نمی‌کنند فشار اجتماعی اعمال کند. بدون میانجیگری حکومت یا قانون، ممکن

است «اجبار اخلاقی افکار عمومی» آزادی اندیشه و عمل را خفه کند و افرادی را که از رسوم و عقاید سنتی تقلید نمی‌کنند طرد کنند. میل، که کتاب *دموکراسی در امریکا* اثر آلکسی دو توکویل را بسیار تحسین می‌کرد، همانند او، نگران «خودکامگی اکثریت» بود.

میل در مقالهٔ *دربارهٔ آزادی* می‌کوشد به این صورت جدید خودکامگی بپردازد. او در این مقاله «اصل بسیار ساده‌ای» را پیش می‌نهد: «تنها موردی که می‌توان به حق بر هر عضو جامعهٔ مدنی برخلاف اراده‌اش اعمال قدرت کرد برای پیشگیری از صدمه به دیگران است. خیر خودش، چه جسمانی چه اخلاقی، دلیل قانع‌کننده‌ای نیست»[۱۶]. بنا بر این اصل ــ که گاه اصل ضرر[1] نامیده شده است ــ هر فرد بالغ و عاقل تا زمانی که اقداماتش برای دیگران آسیب یا تهدیدی به شمار نمی‌آید، باید آزاد باشد هر چه می‌خواهد بکند. در آن صورت، جامعه و حکومت نباید مزاحمتی برای فعالیتهای فرد به وجود آورند مگر اینکه او به نوعی باعث آزار یا تهدید برای دیگران باشد. مثلاً، وظیفهٔ حکومت نیست که فروش الکل را بر این اساس که مشروب الکلی برای مشروبخواران زیانبار است ممنوع کند؛ اما تردیدی نیست که حکومت باید رانندگی را در هنگام مستی ممنوع کند چون تهدیدی برای دیگران است.

بر خلاف بسیاری از لیبرالهای نخستین، میل در دفاع از این اصل نه به حقوق طبیعی بلکه به فایده توسل می‌جوید. میل استدلال می‌کند که آزادی خوب است چون «علایق همیشگی انسان را در مقام موجودی پیشرو» ارتقا می‌بخشد. منظورش این بود که اگر مردم به تفکر و عمل آزادانه تشویق شوند، هم فرد و هم جامعه به طور کلی بهره‌مند خواهند شد. آزادی برای رشد شخص جنبهٔ حیاتی دارد. به گفتهٔ میل، قوای ذهنی و اخلاقی ما همچون عضله است. بدون ورزش، ضعیف و نحیف می‌شود. اما وقتی دائماً به افراد بگویند چه کاری را می‌تواند و نمی‌تواند بکند، قوای ذهنی و قدرت داوری خود را نمی‌تواند به کار بگیرد. پس، برای اینکه فرد به انسانی کامل تبدیل شود، باید ــ تا زمانی که برای دیگران آسیب یا تهدیدی به شمار نمی‌آید ــ در اندیشه و گفتار خویش آزاد باشد.

البته، ممکن است کسانی که آزادانه سخن می‌گویند و عمل می‌کنند، دیگران را، حتی شاید

1- harm principle

اکثریت جامعه را، ناراحت و ناشاد کنند. اما، میل استدلال می‌کند که در درازمدت اندیشه‌های ناسازگارانی چون سقراط، مسیح و گالیله به نفع جامعه است. پیشرفت تنها هنگامی میسر است که بین اندیشه‌ها، عقاید و باورها رقابت آشکار وجود داشته باشد. بازار آزاد اندیشه، همانند بازار آزاد اقتصاد، تنوع بیشتری برای انتخاب عرضه می‌کند و می‌گذارد مردم اندیشه‌های خوب را از بد تمیز دهند. بدون آزادی اندیشه و عمل، جامعه در مرداب تقلید می‌ماند و هیچ‌گاه پیشرفت نخواهد کرد.

تمایل میل به ارتقای آزادی فرد او را به جایی کشاند که دموکراسی نمایندگی[1] را به مثابهٔ بهترین صورت ممکن حکومتی توصیه کند. او در کتاب *ملاحظاتی دربارهٔ حکومت نمایندگی*[2] (۱۸۶۱) بر آن است که مشارکت سیاسی یکی از بهترین شیوه‌های پرورش قوای دماغی و اخلاق است، و تنها در دموکراسی است که این گونه پرورشها در دسترس همهٔ شهروندان است. با اینهمه، نگرانی شدید میل از «خودکامگی اکثریت» سبب شد او نتواند از ته دل به دموکراسی دل دهد. یکی دیگر از علایق میل رأی جمعی است که هر زن یا مردی یک رأی دارد، اما بعضی ــ مثلاً، کسانی که تحصیلات عالیتری دارند ــ دو یا سه یا آرای بیشتری خواهند داشت. بدین‌سان، رأی جمعی به همه اجازه می‌دهد از مزایای مشارکت سیاسی برخوردار شوند، در همین حال، به شهروندانی که آگاهتر و روشن‌بین‌ترند اجازه می‌دهد آزادی فردی را پاس دارند. میل معتقد بود که چنین نظامی، دست‌کم تا زمانی که سطح کلی تحصیلات تا آن اندازه افزایش یابد که خطر خودکامگی اکثریت را برطرف کند، ضروری است.

میل در مسائل اقتصادی فعالیت خود را همچون مدافع وفادارِ سرمایه‌داریِ *اقتصاد آزاد* آغاز کرد. با این حال، در اواخر دوران زندگیش خود را سوسیالیست می‌خواند. این تغییر موضع در تفکر میل، یکی از نخستین نشانه‌های تغییر موضع چشمگیر در بسیاری از لیبرالها در سالهای پایانی سدهٔ نوزدهم بود ــ تغییری که لیبرالیسم را به دو اردوگاه رقیب تقسیم کرد.

1- representative democracy

2- *Considerations on Representative Government*

شکاف در لیبرالیسم

شکاف در بین لیبرالها از دل واکنشهای متفاوت آنان به آثار اجتماعی انقلاب صنعتی سر برآورد. بینواییِ بخش بزرگی از طبقهٔ کارگر انگلیس روز به روز، تا اندازه‌ای از طریق تصویر وضعیت نکبت‌بار آنان در رمانهای پرخوانندهٔ چارلز دیکنز[1]، آشکارتر می‌شد. جنبشهای اصلاح‌طلبی در راه بود، و هواداران سوسیالیسم، بویژه در قارهٔ اروپا، رو به فزونی بودند. بعضی لیبرالها این بحث را پیش کشیدند که حکومت باید مردم را از فقر، نادانی، و بیماری نجات بخشد. به سبب توجه آنان به خوشی و سلامت یا «رفاه» فرد، این گروه به **لیبرالهای رفاه یا لیبرالهای دولت‌رفاه**[2] معروف شدند. لیبرالهای دیگر بر آن بودند که هر اقدامی از این گونه، موجب افزایش بسیار فراوان قدرت حکومت که از نظر آنان همچنان شرّی ضروری و یکی از موانع عمده بر سر راه آزادی فردی بود، می‌شود. چون موضع آنان به لیبرالیسم اولیه بسیار نزدیک است، باید آن را **لیبرالیسم نوکلاسیک**[3] (یا کلاسیک جدید) بخوانیم.

لیبرالیسم نوکلاسیک

لیبرالهای نوکلاسیک از نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم پیوسته بحث می‌کردند که حکومت باید تا حدّ ممکن کوچک باشد تا برای اعمال آزادی فردی جایی وجود داشته باشد. نقش دولت یا حکومت نباید از نقش «نگهبان شبگردی» فراتر رود که تنها وظیفهٔ مشروعش صیانت شخص و دارایی او در برابر زور و نیرنگ است. بعضی لیبرالهای نوکلاسیک این بحث را با توسل به حقوق طبیعی و گروهی دیگر با توسل به اصل فایده پیش برده‌اند. به هر روی، در اواخر سدهٔ نوزدهم، بانفوذترین این لیبرالها بر اساس نظریهٔ تطور داروین استدلال می‌کردند.

چارلز داروین در کتاب *منشأ انواع*[4] (۱۸۵۹) برای توضیح تطور گونه‌های حیات اندیشهٔ «انتخاب طبیعی» را به کار برد. داروین بر آن بود که در ساخت زیست‌شناختی تک تک‌موجودات در محدودهٔ هر نوع، جهش یا دگرگونیهای تصادفی روی می‌دهد. بعضی جهشها توانایی موجود را برای یافتن غذا و بقا افزایش می‌دهد، در حالی که بعضی دیگر چنین نمی‌کند.

1- Charles Dickens
2- welfare / welfare-state liberal
3- neoclassical liberalism
4- *Origin of Species*

آن بلنداقبالانی که به جهشهای سودمند دست یافته‌اند، در مقایسه با اعضای کم‌اقبالتر نوع خود، احتمال بیشتری برای بقا ـ و برای انتقال این دگرگونیهای زیستی به زادگانشان ـ دارند. بدین‌سان، طبیعت با «انتخاب» موجودات معینی که متحمل جهشهای خاصی شده‌اند مسیر تحول را «هدایت کرده است». اما این امور به کل تصادفی و ناخواسته صورت پذیرفته است. این نیکبختی زیستی نیز اعضای بعضی انواع را در رقابت برای غذا بر انواع دیگر ممتاز می‌سازد ـ مثلاً، توانایی زرافه‌ها برای خوردن برگ شاخه‌های بالاتر در هنگام کمیابی خوراک امتیاز آشکاری برای این حیوان است. بدین‌سان، این جهشها نه تنها تکامل انواع را، بلکه بقا یا انقراض نوع را، توضیح می‌دهد.

اگرچه داروین از نظریهٔ خود هیچ‌گونه استنتاج سیاسی و اجتماعی برنکشید، افراد دیگری به سرعت چنین کردند. بسیاری از کسانی که بر اهمیت رقابت اقتصادی تأکید کرده بودند، نظریهٔ انتخاب طبیعی داروین را «دلیلی» بر طبیعی بودن مبارزهٔ بقا در زندگی انسان می‌دانند و توصیه می‌کنند که حکومت در این کشمکش «دخالت» نکند. هربرت اسپنسر[۱] و ویلیام گراهام سامنر[۲]، دو تن از مهم‌ترین داروینیستهای اجتماعی[۳] به شمار می‌روند.

داروینیسم اجتماعی. هربرت اسپنسر (۱۸۲۰-۱۹۰۳)، فیلسوف انگلیسی، حتی پیش از انتشار کتاب *منشأ انواع* داروین، تطوراندیش بود، و از اثر داروین در تأیید خطوط فکری اصلی خود بهره جست. بویژه، مدعی شد که در محدودهٔ نوع انسان مبارزه‌ای طبیعی برای بقا وجود دارد. طبیعت در ذهن افراد به معنی آزادی برای رقابت با دیگران است. در این رقابت نیرومندترین، باهوشترین و برازنده‌ترین کسان موفق و سعادتمند می‌شوند؛ آنانی که برازنده نیستند شکست می‌خورند و دچار رنج می‌شوند. اما، به‌گفتهٔ اسپنسر، این صرفاً راهکار طبیعت است. کمک به بینوایان و ضعیفان مانعی در راه آزادی فردی است و با عقب نگاه داشتن اقویا پیشرفت اجتماعی کند می‌شود. در واقع، اصطلاح «بقای اصلح» برساختهٔ اسپنسر است. چنین دیدگاههایی اسپنسر را هوادار برجستهٔ «حکومتِ شبگرد» معرفی می‌کند.

ویلیام گراهام سامنر (۱۸۴۰-۱۹۱۰) امریکایی هوادار برجستهٔ داروینیسم اجتماعی بود.

1- Herbert Spencer 2- William Graham Sumner 3- Social Darwinist

سامنر، استاد دانشگاه ییل، مدعی بود که «حکومت دو نقش خطیر بر عهده دارد: صیانت دارایی مردان و شرافت زنان»[۱۷]. حکومت تنها باید دغدغهٔ این دو را داشته باشد. در رقابت برای بقا حکومت باید صرفاً مراقب باشد افراد منصفانه و آزادانه به رقابت برخاسته‌اند. به عقیدهٔ سامنر «آزادی» یعنی رقابت آزاد، از جمله آزادی پیروزان برای حفظ و برخورداری از ثمرهٔ پیروزیشان به دور از هر گونه اجباری برای تقسیم آنها با دیگری ــو یقیناً نه با بینوایانی که قطعاً از آن رو بینوایند که در این بازی مرگ و زندگی، بازنده بوده‌اند. در واقع، سامنر و داروینیستهای اجتماعی اصرار داشتند که نه حکومت و نه خیریه‌های خصوصی هیچ‌کدام نباید، حتی اگر بعضی ضعیف و درمانده باشند، برای کمک به کسی تلاش کنند و صرفاً باید مراقب زور و نیرنگ باشند. به بیان سامنر «بر اساس برازندگی و گرایش امور، آن جوی خیابان که مستی در آن افتاده همان جای برازندهٔ او است. طبیعت او را مشمول فرایند سقوط و اضمحلال کرده، همان فرایند زایل‌کنندهٔ چیزهایی که از فایده تهی شده‌اند»[۱۸].

بیشتر لیبرالهای نوکلاسیک به اندازهٔ داروینیستهای اجتماعی تندرو نبودند؛ امروزه کمتر لیبرال نوکلاسیکی را می‌بینیم که استدلال خویش را بر فرضیات نظریهٔ تطور انواع قرار دهد. اما در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم، داروینیستهای اجتماعی در انگلستان و ایالات متحد، بویژه در بین سوداگرانی که در پی یافتن تأیید علمی برای سرمایه‌داری آزاد بودند، رشتهٔ امور را به دست داشتند.

لیبرالیسم رفاه

لیبرالهای رفاه، همچون لیبرالهای کلاسیک و نوکلاسیک، آزادی فردی را ارج می‌نهند. اما معتقدند که حکومت تنها شرّی ضروری نیست. برعکس، حکومتی که درست هدایت شود، با تأمین برخورداری از فرصتهای برابر در زندگی برای همه، می‌تواند نیروی مثبتی برای ارتقای آزادی فردی باشد.

تی. اچ. گرین[1]. تی. اچ. گرین (۱۸۳۶–۱۸۸۲)، استاد رشتهٔ فلسفه در دانشگاه آکسفورد،

1- T. H. Green

ازجملهٔ نخستین هواداران لیبرالیسم رفاه بود. گرین می‌گفت قلب لیبرالیسم همیشه سرشار از شوقی برای از بین بردن موانعی بوده که سدّ راه رشد و توسعهٔ آزاد فرد است. این در گذشته به معنی محدود کردن قدرت حکومت به گونه‌ای بود که مردم بتوانند در زندگی، نیایش، و رقابت در بازار به هر شیوه که مناسب می‌دانند آزاد باشند. تا نیمه‌های سدهٔ نوزدهم، این هدفها در کشورهایی مانند انگلستان به حدّ چشمگیری برآورده شده و وقت آن رسیده بود تا موانع موجود دیگر بر سر راه آزادی و استفاده از فرصتها ــ از قبیل فقر، بیماری، تعصب، و جهل ــ از میان برداشته شوند. گرین استدلال می‌کرد که برای چیرگی بر *این* موانع باید از قدرت حکومت مدد طلبید.

استدلال گرین بر اساس تمایز قائل شدن بین دو شیوهٔ متفاوت تفکر دربارهٔ آزادی، که وی آنها را **آزادی مثبت** یا **منفی** می‌خواند قرار دارد. او می‌گوید که لیبرالهای نخستین آزادی را امری منفی می‌دانستند. زیرا آزادی را *فقدان* محدودیت می‌انگاشتند. کسی که در بند ــ مثلاً، دست و پا بسته، یا زندانی ــ است، آزاد نیست ولی آنکه در بند نیست، آزاد است. اما گرین بر آن است که ابعاد آزادی بیش از اینهاست. آزادی صرفاً به حال خود رها شدن نیست؛ بلکه قدرت مثبت یا توانایی *انجام دادن* چیزی است. بدین‌سان، می‌توان گفت کودکی که در فقر به دنیا می‌آید و فرصتی واقعی برای گریز از آن ندارد برای رشد و گسترش کامل تواناییهایش به‌راستی آزاد نیست. حتی اگر کسی هم این کودک را دانسته در فقر نگاه ندارد و او را مقید نکند، باز هم چنین کودکی آزاد نیست. اما گرین این بحث را پیش می‌کشد که با پذیرفتن این نکته، هر کس که آزادی فردی را ارج می‌نهد می‌خواهد با اقداماتی بر وضعیتی چیره شود که موانعی چنین عبورناپذیر بر سر راه آزادی محسوب می‌شوند.

گرین و دیگر لیبرالهای رفاه معتقدند که جامعه، از طریق حکومت، باید مدرسه و بیمارستان همگانی بنا کند، دست نیازمندان را بگیرد، و مقررات کاری را برای ارتقای بهداشت و سلامت کارگران سامان دهد. تنها با چنین پشتوانه‌ای همگانی است که اعضای درمانده و بینوا به‌راستی می‌توانند آزاد باشند. لیبرالهای نوکلاسیک شکوه می‌کردند که این سیاستها با مجبور کردن بعضی افراد به انتقال داراییشان به دیگران از طریق مالیات صرفاً آزادی آنان را سلب می‌کنند. گرین چنین پاسخ داد که هر شخص هنگامی که به خیر همگان یاری رساند آزادی را

به‌دست می‌آورد. زیرا آزادی مثبت توانایی تحقق یا دستیابی به آرمان یا خود «والاتر» است با همکاری دیگران. انسان موجودی صرفاً شادی‌جو و رنج‌گریز نیست. آرمانهای والاتری هم داریم، از جمله این آرمانهاست که در مقام شخص بتوانیم هر آنچه باید و می‌توانیم باشیم. قوانین و برنامه‌های یاری رساندن به تیره‌بختان، هموار کردن روابط اجتماعی و محدود کردن رقابت تمام‌عیار بندهایی برای محدود کردن آزادی ما نیست، بلکه *یاریهایی* مثبت به آزادی است. این گونه قوانین و برنامه‌ها شاید خود «پست‌تر» یا خود خودخواهمان را محدود کنند، اما خود «والاتر» ما را تشویق می‌کند تا با همکاری اجتماعی آرمانهای اصیلتر و سخاوتمندانه‌تری را تحقق بخشیم.

در اواخر سدهٔ نوزدهم و آغاز سدهٔ بیستم، بسیاری از شخصیتهای سیاسی و علمی دیدگاههایی شبیه گرین داشتند. این دیگر لیبرالهای رفاه حکومت فعال را ابزاری سودمند و حتی ضروری برای مبارزه در راه گسترش آزادی فردی می‌دانستند. آنان نیز همانند گرین اصرار داشتند که انسان موجودی اجتماعی است و فردی منزوی نیست که مرهون هیچ‌کس دیگری نباشد. به تدریج، اندیشه‌ها و استدلال آنان در بین لیبرالها رواج یافت. در واقع، در نیمهٔ سدهٔ بیستم لیبرالهای رفاه را صرفاً «لیبرال» می‌نامیدند و رقیبان نوکلاسیک آنان را اغلب محافظه‌کار می‌خواندند که نوعی آشفتگی در اصطلاح‌شناسی است و سعی می‌کنیم در فصل چهارم به توضیح آن بپردازیم.

دولت رفاه. همچنانکه در فصلهای بعد خواهیم دید، سوسیالیستها نیز طرحهایی را برای اصلاحات اجتماعی پیش بردند، اما لازم است بین لیبرالیسم رفاه یا لیبرالیسم دولت رفاه و سوسیالیسم تمایز قائل شویم. سوسیالیستها به مهار یا اصلاح سرمایه‌داری بسنده نمی‌کنند؛ می‌خواهند به جای نظام سرمایه‌داری نظامی ایجاد کنند که در آن کسب و کار با نظارت دموکراتیک در مالکیت همگانی باشد. در برابر اینان، لیبرالهای رفاه مالکیت خصوصی را ترجیح می‌دهند و به طور کلی نظام رقابتی سرمایه‌داری را درست می‌دانند. از منظر لیبرالیسم رفاه، نقش حکومت تنظیم رقابت اقتصادی برای درمان بیماریهای اجتماعی و تجدید پانسمان جراحتهای فردی ناشی از رقابت سرمایه‌داری است. باری، لیبرالهای رفاه، برخلاف سوسیالیستها، رقابت اقتصادی را چیز خوبی می‌دانند ــ اما تنها تا آنجا که رفاه فردی را به ارمغان آورد.

این نیز شایان دقت است که مبدع دولت رفاه امروزی نه سوسیالیست بود نه لیبرالی از هیچ نوع. اُتوفون بیسمارک[1]، «صدراعظم آهنین»، و مطلقاً ضد سوسیالیست، که در اواخر سدهٔ نوزدهم آلمان را متحد ساخت، معتقد بود بهترین شیوه برای مبارزه با سوسیالیسم دولت رفاه است. دولت آلمان با تدوین نظام مالیاتی کارفرمایان و کارکنان زیر نظارت دولت برای حمایت از کارگران بیمار، مجروح، و بیکار غرّش رعدآسای سوسیالیستها را، که به نگرانیهای کارگران‌دستخوش نوسانات چرخهٔ سرمایه امید بسته بودند، بی‌اثر کرد.

آغاز دولت رفاه با توسعهٔ حق رأی در بخش عمدهٔ اروپا تقریباً همزمان شد. اصلاحات سالهای ۱۸۶۷ و ۱۸۸۵ در انگلستان حق رأی را برای همهٔ مردان بزرگسال به ارمغان آورد و بدین‌سان طبقهٔ کارگر نیروی سیاسی قدرتمندتری شد. نمایندگان سیاسی این طبقه نه تنها به رشد دولت رفاه بلکه به استیلای لیبرالیسم رفاه در سدهٔ بیستم خدمت کردند.

لیبرالیسم در سدهٔ بیستم

عامل دیگری هم به غلبهٔ لیبرالیسم رفاه بر نوع نوکلاسیک کمک کرد. در اوایل سدهٔ بیستم، به نظر می‌رسید که رقابت سرمایه‌داری با همتای آن در صد سال پیش کاملاً متفاوت بود. به نظر می‌رسید که در جهان صنعتی شرکت سهامی، تراست، سندیکا، و گروههای اقتصادی جایگزین کارفرمای منفرد شده است. دادوستد در این زمان دیگر «دادوستد گسترده» بود و بسیاری از مردم خواستار دخالت حکومت در بازار شدند تا مانع آن شود که شرکتهای بزرگ رقابت را خفه کنند، نه آنکه رقابت را محدود کنند.

توسعهٔ تاریخی

به هر روی، باور لیبرالهای نوکلاسیک به پیشرفت و رقابت فردی به هر صورت ممکن، بویژه در ایالت متحد، راه خود را به قرن بیستم باز کرد. این باور در «رکود بزرگ»[2] دههٔ سی به‌شدت به

1- Otto von Bismarck　　2- Great Depression

محک تجربه گذاشته شد. به نظر نمی‌رسید افراد، صرف نظر از میزان استقامتشان، بتوانند حریف این فروپاشی ویرانگر اقتصادی باشند. همچنانکه آثار سیاسی و همچنین اقتصادی این رکود در سراسر جهان احساس می‌شد، نظریه‌پردازان هر خط فکری در پی توضیح و سوءاستفاده از موقعیت بودند. بسیاری از آنان سرمایه‌داری را عامل این رکود می‌دانستند و از یک سو به سوسیالیسم یا کمونیسم و از سوی دیگر به فاشیسم روی می‌بردند. کشورهای انگلیسی‌زبان، برعکس کشورهای دیگر، بیشتر به دولت رفاه روی آوردند.

نظریهٔ جان مینارد کینز (۱۸۸۳ـ۱۹۴۶)، اقتصاددان انگلیسی، پشتوانهٔ دیگری برای مورد حکومت فعال لیبرالها فراهم آورد. کینز در کتاب *نظریهٔ کلی اشتغال، بهره و پول*[1] (۱۹۳۶) این بحث را پیش کشید که حکومتها باید برای جلوگیری از رکود و حفظ اقتصاد سالم از قدرت خود در مالیات بستن و هزینه کردن استفاده کنند. نظریهٔ کینز به زبان ساده این است که حکومت باید سعی کند اقتصاد را اداره یا «به‌دقت تنظیم» کند. حکومت هنگام بالا رفتن قیمتها باید مالیاتها را افزایش دهد تا هزینهٔ مصرف‌کننده را پایین آورد و از تورم پیشگیری کند. هنگامی که دیگر خطر تورم برطرف شده حکومت باید مالیاتها را کاهش دهد یا برای برنامه‌های اجتماعی بیشتر هزینه کند یا همزمان هر دو را انجام دهد تا اقتصاد را برانگیزاند و اشتغال را در سطح بالایی نگاه دارد. صرف نظر از راهبرد مناسب برای هر دوران خاص، رهیافت کینز مدیریت فعال حکومت در امور اقتصادی است ـ رهیافتی که با استقبال لیبرالهای رفاه رو به رو شد.

جنگ جهانی دوم به رکود اقتصادی خاتمه داد، اما دولت رفاه باقی ماند. لیبرالیسم رفاه ایدئولوژی مسلط در جهان غرب گردید. با پذیرش مطلوب بودن دولت رفاه از سوی اغلب حزبها، لیبرالهای رفاه اغلب به توعی سازش با رقیبان محافظه‌کار و سوسیالیست خود رسیدند. در واقع این هماهنگی چنان استوار و گسترده می‌نمود که بعضی ناظران سیاسی در اواخر دههٔ پنجاه از «پایان عصر ایدئولوژی» سخن می‌گفتند. امیدی که اندکی بعد در آشوب دههٔ شصت فرو ریخت.

آنچه مسلم است اینکه در درون لیبرالیسم مناقشاتی وجود داشت. در ایالات متحد، مارتین

1- *General Theory of Employment, Interest and Money*

لوتر کینگ، پسر[1]، و دیگر رهبران جنبش حقوق مدنی خاطرنشان می‌کردند که وعده‌های لیبرالی دربارهٔ آزادی و برابری هنوز در مورد امریکاییان افریقایی‌تبار تحقق نیافته است. این واقعیتی دردناک بود که همهٔ لیبرالها، هر چند با اکراه، ناچار به اعتراف بدان بودند. وقتی کینگ و دیگران در برابر قوانین تبعیض نژادی که سیاهان را به شهروند درجه دو تبدیل می‌کرد قد علم کردند، لیبرالهای نوکلاسیک و رفاه هر دو به یکسان از آنان پشتیبانی کردند. اما کینگ فراتر رفت و خواهان اقدام حکومت نه تنها برای نابود کردن تبعیض قانونی علیه سیاهان و دیگر اقلیتها، بلکه برای فراهم آوردن فرصتهای اقتصادی و اجتماعی هم شد. لیبرالهای رفاه این را هم پذیرفتند اما همکیشان نوکلاسیکشان آن را رد کردند. به هر روی، جناح نوکلاسیک همچنانکه شکستشان در نبرد با برنامه‌های «جامعهٔ بزرگ»[2] رئیس‌جمهور امریکا، لیندن جانسون[3] در دهۀ ۱۹۶۰ گواهی می‌دهد، اقلیت مشخصی را در بین لیبرالها تشکیل دادند. این برنامه‌ها که در صدد پایان بخشیدن به تبعیض علیه اقلیتهای نژادی، مبارزه برای «جنگ بر ضد فقر» و استفاده از قدرت حکومت برای فراهم آوردن فرصت برابر بود، حاصل باور لیبرالهای رفاه در مورد توانایی حکومت و مطلوب بودن استفاده از آن برای شکوفایی آزادی فردی بود.

آشوب دهۀ شصت لیبرالها را به مبارزه‌ای دیگر هم فرا خواند: «چپ جدید»[4]. چپ جدید با جهتگیری دو پهلوی سوسیالیستی هم «کمونیسم منسوخ» اتحاد شوروی را مردود می‌شمرد و هم سرمایه‌داری مصرف‌کنندهٔ کشورهای لیبرال را. بسیاری از هواداران چپ جدید تأکید لیبرالها بر حقوق و آزادیهای فردی را پذیرفتند و از برنامه‌های حکومت برای ارتقای فرصت برابر برای همه پشتیبانی می‌کردند. اما شکوه می‌کردند که حکومتهای لیبرال پیش از هر چیز بیشتر حافظ منافع اقتصادی شرکتهای سرمایه‌داری‌اند. چپ‌گرایان جدید اگرچه قبول داشتند که این حکومتها برای بهبود وضعیت مادی مردم قدمهایی برداشته‌اند، آنان را متهم می‌کردند که بیشتر مردم را تا حد مصرف‌کنندهٔ صرف پایین آورده‌اند، در حالی که می‌بایست آنان را تشویق می‌کردند تا شهروندانی فعال باشند. این وضع به فراخوان «دموکراسی مشارکتی»[5]، یعنی جامعه‌ای که در آن مردم عادی می‌توانند بر تصمیم‌گیریهای شدیداً مؤثر در زندگیشان نظارت بیشتری داشته باشند، انجامید[۱۹].

1- Martin Luther King, Jr. 2- Great Society 3- Lyndon Johnson

4- New left 5- participatory democracy

اگر لیبرالیسم رفاه به صورت ایدئولوژی غالب و گونهٔ غالب لیبرالیسم در جهان غرب باقی بماند ــ و از دورنمای پایان دههٔ ۱۹۹۰ چنین بر می‌آید ــ آشکارا چندان هم بی‌رقیب نبوده است. در دهه‌های هفتاد و هشتاد سدهٔ بیستم که نخست مارگارت تاچر[۱] در انگلستان و سپس رونالد ریگان[۲] در ایالات متحد حکومت را به دست گرفتند، رقیبی بسیار نیرومند به شکل آمیزه‌ای از محافظه‌کاری و لیبرالیسم نوکلاسیک پدیدار شد. هیچ یک از این دو رهبر دولت رفاه را از میان برنداشت، گرچه هر دو در آن سمت گام برداشتند. اما لیبرالهای نوکلاسیک همچنان بر نابودی دولت رفاه اصرار می‌ورزند. بدین ترتیب، رقابت درونی لیبرالیسم ادامه دارد، و بین لیبرالهای نوکلاسیک و لیبرالهای رفاه پیوسته منازعه‌ای فلسفی و سیاسی پی گرفته می‌شود.

ملاحظات فلسفی

مباحثهٔ پی‌گرفته‌شدهٔ درون لیبرالیسم به شیوه‌ای زیبا در کتابهای دو فیلسوف برجسته بیان شده است: *نظریه‌ای دربارهٔ عدالت*[۳] اثر جان رالز[۴] (۱۹۷۱) و *آنارشی، دولت، و آرمانشهر*[۵] نوشتهٔ رابرت نازیک[۶] (۱۹۷۴) [۲۰].

رالز و عدالت. بنابر نظر رالز (۱۹۲۱-   )، می‌توان با کمک ابزار قدیمی لیبرالها، یعنی قرارداد اجتماعی، اصول عدالت اجتماعی را کشف کرد. در آغاز، رالز از خواننده‌اش می‌خواهد گروهی را مجسم کند که بین خود قراردادی برقرار می‌کنند تا قوانین حاکم بر زندگی آنان را در مقام اعضای جامعه‌ای واحد تعیین کند. همچنین مجسم کند که این اشخاص همگی در پس «حجاب نادانی»اند که نمی‌گذارد آنان هویت، سن، جنس، نژاد یا تواناییها یا ناتواناییهای خود را ببینند. اگرچه همگی بر حسب نفع شخصی عمل می‌کنند، هیچ کدام قادر نخواهد بود با وضع قوانینی به نفع شخص خویش «صحنه‌آرایی کند» زیرا هیچ کس نمی‌داند نفع شخص او چیست. بدین‌سان، حجاب نادانی ضامن بی‌طرفی است.

1- Margaret Thatcher 2- Ronald Reagan
3- *A Theory of Justice* 4- John Rawls 5- *Anarchy, State, and Utopia*
6- Robert Nozick

در چنین وضعیت بی‌طرفی چه قواعدی ظاهر می‌شود؟ رالز معتقد است که مردم در پس حجاب نادانی همگی دو اصل بنیادین —دو اصل عدالت— را برمی‌گزینند که بر جامعه‌شان حاکم شود. بنابر نخستین اصل آن، هر کس باید از آزادی *برابر* برخوردار باشد. هر کس باید بیشترین آزادی ممکن را داشته باشد، مشروط بر آنکه هر کس در جامعه به همان اندازه آزاد باشد. بنابر اصل دوم، هر کس باید از فرصتهای برابر برخوردار باشد. برای تأمین این هدف، هر شخص باید سهمی یکسان از ثروت و قدرت داشته باشد مگر *آنکه* بتوان نشان داد که توزیع نابرابر اینها به سود ضعیف‌ترینها است. مثلاً، اگر توزیع برابر بدان معنی باشد که هر نفر ده دلار بگیرد، چنین وضعیتی عادلانه‌تر از آن است که نیمی از جمعیت ۱۸ دلار و نیم دیگر هر یک فقط ۲ دلار بگیرند. اما اگر در هنگام توزیع نابرابر، شاید به سبب انگیزه‌هایی که اشخاص را به فعالیت جدیتر و تولید بیشتر تشویق می‌کند، هر کسی حتی ضعیف‌ترین شخص، دست‌کم ۱۱ دلار به دست آورد، در آن صورت اقتضای عدالت توزیع دقیقاً برابر نیست که هر کس فقط ۱۰ دلار دریافت کند بلکه توزیع نابرابر عادلانه است.

چرا عدالت چنین اقتضا می‌کند؟ مگر پرداختن حقوق یا پاداش به اشخاص برحسب کوشش و تواناییشان نه بر اساس جایگاه آنان در رتبه‌های پایین اجتماع، عادلانه نیست؟ در پاسخ به این پرسش رالز می‌گوید اشخاصی که بیشترین تلاش را می‌کنند یا بیشترین تواناییها را به نمایش می‌گذارند، *سزاوار* پاداشی بیشتر از بقیه نیستند. توانایی و تلاش مشخصه‌هایی است که اشخاص از طریق توارث و محیط صاحب می‌شوند. شخصی می‌تواند جراح برجسته‌ای شود که به هنگام تولد استعداد ذهنی و جسمانی بالاتری داشته و برای رشد آن خصوصیات هم کوشیده است. اما به اعتبار استعداد مادرزادی، یا حتی به سبب کار شدیدی که احتمالاً خانواده تمایل به آن را در او ایجاد کرده نمی‌توان برای کسی اعتبار قائل شد. پس، رالز نتیجه می‌گیرد که اگر عدالت اقتضا می‌کند به بعضی بیش از بعضی دیگر پاداش دهیم، بدین سبب نیست که سزاوار سهم بیشتر هستند بلکه از آن روست که بهترین شیوهٔ ارتقای منافع ضعیفترینهای جامعه چنین اقتضا می‌کند. اگر عدالت اقتضا می‌کند که درآمد پزشک بیش از معدنچی، آرایشگر یا منشی باشد، تنها بدان سبب است که بهترین شیوهٔ برخوردار شدن از مراقبت خوب پزشکی و به همین ترتیب ارتقای علاقهٔ حیاتی هر کس به سلامت، از جمله علایق حیاتی پایین‌ترین اعضای جامعه هم، چنین است.

اهمیت اصل دوم رالز در آن است که لیبرالیسم رفاه را در جهت مساوات‌طلبانه‌تری سوق می‌دهد. رالز با توزیع برابر منابع و ثروت آغاز می‌کند و توزیع نابرابر را تنها در صورتی موجه می‌داند که به نفع قشرهای پایینی جامعه باشد. اگر ثروت و قدرت کسانی که در رأس هرم اجتماعی‌اند غیرمستقیم به سود کسانی نباشد که در قاعدهٔ این هرم قرار گرفته‌اند، در آن صورت نظریهٔ رالز خواهان توزیع دوبارهٔ ثروت و قدرت به شیوه‌ای تقریباً برابرتر است. زیرا هنگامی که نابرابریهای فراوان و غیرموجهی در ثروت وجود دارد، مردم نه آزادی برابر و نه فرصت برابر دارند.

نازیک و دولت کوچک[1]. سه سال پس از انتشار *نظریهٔ عدالت* رالز، رابرت نازیک (۱۹۳۸-) کتاب *آنارشی، دولت و آرمانشهر* را منتشر کرد. در این اثر نازیک می‌گوید همهٔ افراد حقوقی دارند که نقض آنها نارواست. اما می‌پرسد اگر این ادعا درست باشد، آیا اصولاً دولت یا حکومتی هست که حقوق مردم را نقض نکند؟ نازیک برای پاسخ به این پرسش اندیشهٔ قدیمی دیگری را پیش می‌کشد: حالت طبیعی. نازیک هم همانند هابز و لاک از خواننده می‌خواهد تصور کند که هیچ نوع حکومت، دولت، یا اقتدار حقوقی و سیاسی از هیچ نوع وجود ندارد. در این حالت طبیعی، افراد حقوقی دارند اما محافظی ندارند. برخی سوداگران تیزبین متوجه این نکته می‌شوند و وارد حرفهٔ تأمین‌حفاظت می‌شوند، نمونه‌اش نگهبانان امنیتی خصوصی و شرکتهای بیمه‌اند. هر کس خواهان حفاظت است باید برای آن با مؤسسه‌ای خصوصی ــ البته در ازای پرداخت دستمزدی ــ قراردادی را امضا کند و هر کس چنین نکند باید خودش مراقب خودش باشد. در هر دو صورت، انتخاب قطعاً با خودشان است ــ انتخابی که به گفتهٔ نازیک از آن مردمی دریغ شده که در حکومتی زندگی می‌کنند که آنان را مجبور می‌کند خواه ناخواه برای حفاظت خویش هزینه کنند.

به سخن دیگر، وقتی مردم برای حفاظت با مؤسسه‌ای خصوصی قرارداد می‌بندند، دیگر کسی نمی‌تواند با مجبور ساختن آنان به انجام چیزی که نمی‌خواهند حقوقشان را نقض کند. اما

1- Minimal State

نازیک چنین استدلال می‌کند که در بین مؤسسه‌های امنیتی خصوصی که به رقابت می‌پردازند، یکی به اندازه‌ای رشد می‌کند و شکوفا می‌شود تا آنکه بقیه را جذب کند. این مؤسسهٔ امنیتی واحد که چنان گسترده است که تقریباً هر کسی را در محدودهٔ دولت ملی نوینی در برمی‌گیرد به دلایل متعددی خودش در عمل دولت است. و نازیک مدعی است که بدون نقض حقوق هیچ کس نیز چنین خواهد کرد.

با این حال، این دولت تازه فقط نقش مؤسسه‌ای امنیتی را بازی می‌کند. نازیک مدعی است که این «دولت کوچک» از آن رو مشروع یا عادلانه است که با تأسیس آن حق هیچ کس تضییع نمی‌شود. اما، همچنین یگانه دولت مشروع است. هر دولت یا حکومتی که بجز محافظت صرف از مردم نقش بیشتری داشته باشد به *ناچار* حقوق کسی را نقض خواهد کرد و بنابراین باید ناعادل باشد. مثلاً، سیاست مالیاتی برای گرفتن پول از بعضی به سود بعضی دیگر «معادل کار اجباری» است[۲۱]. کسی که ۱۰۰ دلار درآمد دارد و ۲۰ دلارش را برای مالیات می‌گیرند؛ اگر آن ۲۰ دلار صرف محافظت او شود احتمالاً شکایتی ندارد؛ اما اگر مثلاً ۱۰ دلار صرف تأمین منافع دیگران ــ مراقبت بهداشتی، آموزش، حقوق بیکاری ــ شود، در آن صورت کارگر در عمل مجبور شده است ۱۰٪ زمان کار خود را برای دیگران کار کند. بنابر نظر نازیک، این هم کار اجباری است و از این رو ناقض حقوق فردی.

نازیک، همانند دیگر لیبرالهای نوکلاسیک، بر آن است که حکومت باید ما را در برابر زور و نیرنگ محافظت کند، اما در دیگر موارد ما را آزاد بگذارد تا در اقتصاد بازار آزاد بی‌هیچ محدودیتی به رقابت بپردازیم. به گفتهٔ نازیک، دولت نباید مانع دادوستد سرمایه‌داری بین افراد راضی و بالغ شود. همانند دیگر لیبرالهای نوکلاسیک، نازیک از حق فرد برای اندیشه، بیان عقیده، و انجام دادن آنچه دوست دارد ــ تا جایی که حقوق دیگری نقض نشود ــ دفاع می‌کند. اما فرد فقط در صورتی می‌تواند از این حقوق برخوردار شود که دولت «کوچک» باشد.

دفاع فلسفی نازیک از لیبرالیسم نوکلاسیک مباحث چند تن از نظریه‌پردازان معاصر، چشمگیرتر از همه فردریک هایک[۱] (۱۸۹۹-۱۹۹۲) و میلتن فریدمن[۲] (۱۹۱۲-)، را گسترش

1- Friedrich Hayek   2- Milton Friedman

مثلاً، در مجموعهٔ مقالات موضع خود را حفظ می‌کنم[1] که گروهی از نویسندگان موسوم به کشتگران جنوب انتشار دادند چنین استدلالی پیش نهاد شده است[۱۶]. گروه کشتگران از جامعهٔ سنتی کشاورزی در جنوب ایالات متحد در برابر هجوم صنعتی شدن از سوی ایالات شمالی دفاع می‌کرد. اینان استدلال می‌کردند که جامعهٔ کشاورزی ضرورتاً سنتی خواهد ماند چون ضرورتاً با دارایی و خانواده سروکار دارد. هر جامعهٔ کشاورزی هم به شکل عملی و هم استعاری دغدغهٔ ریشه‌ها را دارد. به هر روی، جامعهٔ صنعتی بی‌ریشه است و در برابر تقاضاهای تولید و مصرف که مشخصهٔ جامعهٔ توده‌وار است، همهٔ عواطف و وفاداریهای سنتی کنار گذاشته می‌شود.

بدین‌سان، محافظه‌کاران از اوایل سدهٔ بیستم دربارهٔ زیاده‌رویهای جامعهٔ توده‌وار هشدار داده‌اند. جامعهٔ توده‌وار خطر تباهی به صورت هرج و مرج و استبداد یا، دست کم همترازی جامعه و تبدیل آن را به انبوه مصرف‌کنندگان بی‌ریشه را به همراه دارد که بی‌وقفه در پی کالاهایی با نام تجاری تازه برای مصرف‌اند.

محافظه‌کاران و کمونیسم

یکی از مضامین غالب محافظه‌کاری سدهٔ بیستم ترس و نفرت از کمونیسم است. در واقع، این نکته یکی از معدود مشترکات همهٔ انواع محافظه‌کاری است. برخی مانند روزنامه‌نگار و مورخی چون گَری ویلز[2] گمان می‌کنند محافظه‌کاران چنان دچار وسواس ضد کمونیستی شده‌اند که به خطا هر چیزی را جزئی از نبرد مرگ و زندگی بین کمونیسم و تمدن غرب می‌بینند[۱۷]. اما، حتی کسانی که در این نگرانی با ویلز شریک‌اند نیز معتقدند کمونیسم و محافظه‌کاری ناسازگارند، و اغلب محافظه‌کاران تا آنجا پیش می‌روند که می‌گویند این دو ایدئولوژی دشمنانی آشتی‌ناپذیرند. از زمان انقلاب سال ۱۹۱۷ روسیه تاکنون، محافظه‌کاران در زمرهٔ بارزترین مخالفان کمونیسم بوده‌اند.

چرا محافظه‌کاران در مخالفت با کمونیسم چنین متحد و سخت‌اند؟ پاسخ این پرسش در ژرفا

1- *I'll Take My Stand*　　2- Garry Wills

به دو دیدگاه متضاد دربارهٔ آزادی و سرشت انسان باز می‌گردد. محافظه‌کاران انسان را موجودی اساساً ناقص می‌دانند که احتمالاً به سبب خودپسندی و کوته‌بینی آزادی را نابجا به کار می‌گیرد. اما کمونیستها، که بحثش در فصلهای پنجم و ششم آمده، دیدگاهی خوشبینانه دارند. کمونیستها نوعاً منشأ مسائل اجتماعی را نه در سرشت انسان بلکه در اوضاع اجتماعی ــ بویژه تقسیم جامعه به طبقات اجتماعی و اقتصادی بر اساس مالکیت و در اختیار داشتن دارایی ــ می‌بینند. کمونیستها می‌گویند مردم به هنگام رهایی از این وضعیت فلج‌کننده رشد می‌کنند و شکوفا خواهند شد. صد البته، این نظر آشکارا با بینش محافظه‌کارانه در تناقض است.

از این تضاد کلی سه وجه بارز سر برمی‌آورد که کمونیسم را در تقابل بنیادین با محافظه‌کاری قرار می‌دهد: پیشرفت، کمال‌پذیری، و برنامه‌ریزی. محافظه‌کاران در هر سه وجه موضع کمونیستی را مردود می‌دانند. نخست، بیشتر محافظه‌کاران، به پیروی از برک، همچنان استدلال می‌کنند که ایمان به پیشرفت نامعقول است. تغییر اجتماعی لزوماً بهبود نیست. در هر دگرگونی خطرات خاصی هست و آن نوع تغییرات انقلابی کمونیستها خطرناک‌تر ــ و غیرواقع‌بینانه‌تر ــ از آن است که دوراندیشان پذیرای آن باشند.

دوم، ایمان کمونیستها به پیشرفت بر اساس ایمان آشکارا توجیه‌ناپذیرشان به کمال‌پذیری جامعه و سرشت انسان است. بنابر نظر محافظه‌کاران، این با تمامی تجربهٔ بشر مغایرت دارد. در واقع، بعضی محافظه‌کاران اعتقاد به کمال‌پذیری انسان را کفر می‌دانند ــ یعنی آن را مغایر حقایق دینی معینی قلمداد می‌کنند. وقتی کمونیستها ادعا می‌کنند مرد و زن باید خود را از اوضاع ستم‌بار اجتماعی رها سازند تا زندگی پر بار و غنی شود، منکر گناه نخستین و نقص انسان شده‌اند. این واقعیت که کمونیستهای بسیاری از جمله کارل مارکس[1]، بی‌خدا بوده‌اند نیز به آتش دشمنی محافظه‌کاران با جهتگیری دینی دامن زده است. و محافظه‌کارانی که خود مذهبی نیستند به شدت از این اعتقاد کمونیستی به کمال‌پذیری انسان در حکم توهمی خطرناک، اگر نه کفر، انتقاد می‌کنند.

سوم، بیشتر محافظه‌کاران تأکید کمونیستها را بر برنامه‌ریزی دوست ندارند. بعضی

1- Karl Marx

محافظه‌کاران، همانند لیبرالهای نوکلاسیک، معتقدند برنامه‌ریزی اجتماعی همیشه بی‌اثر است؛ می‌گویند به جای برنامه‌ریزی باید مسائل را به رقابت در بازار آزاد واگذار کرد. محافظه‌کاران کلاسیک یا برکی معتقدند که برنامه‌ریزی تا اندازه‌ای ضروری و مطلوب است، اما فقط در مقیاسی کوچک برای تغییر اجتماعی تدریجی و جزئی. اما، کمونیستها اغلب در پی گسترده‌ترین و جامع‌ترین نوع برنامه‌ریزی اجتماعی‌اند. به نظر منتقدان محافظه‌کار، کمونیستها می‌خواهند همهٔ ابعاد جامعه را بررسی کنند تا نیازهای اجتماعی را پیش‌بینی و منابع موجود را برای برآوردن این نیازها برآورد کنند، و برای حل همهٔ معضلات اجتماعی قدم پیش نهند. محافظه‌کاران مدعی‌اند که چنین برنامه‌ریزی در چنان مقیاسهای عظیم از ایمان بیش از اندازه به خرد انسان برمی‌خیزد و مشوق طرحهای اجتماعی پر طمطراقی است که با اطمینان قریب به یقین محکوم به شکست است و از این رو مردم را به نکبتی پست‌تر از آنچه کمونیستها برای نجات از آن برنامه‌ریزی کرده‌اند فرو می‌برد.

وانگهی، این گونه برنامه‌ریزی مستلزم تمرکز قدرت در دستهایی معدود در مرکز جامعه است. جایی برای گونه‌گونی یا تنوع ــ جایی برای آزادی ــ در سطح محلی نیست. «واحدهای کوچک» جامعه در تودهٔ همگون مستحیل می‌شوند، همچنانکه هر کس در جامعه ــ یعنی هر کس جز تعدادی انگشت‌شمار در قدرت ــ با اوضاعی مشابه «همتراز» می‌شود. باری، دستاورد برنامه‌ریزی اجتماعی گسترده نه پیشرفت است نه کمال، بلکه بینوایی، ددمنشی، و استبداد است. محافظه‌کاران برنامه‌ریزی کمونیستی را متهم می‌کنند که به جای رهانیدن مردم از وضعیت ستم‌بار اجتماعی، آزادی را قربانی ستم برنامه‌ریزان کمونیست می‌کند.

با توجه به تفاوتهایی که بین محافظه‌کاران و کمونیستها هست چنین مخالفت شدیدی تعجب‌آور نیست. این تقابل چند سال پس از جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۵ شدت ویژه‌ای یافت. به قدرت رسیدن رژیمهای کمونیستی در اروپای شرقی، آسیا، و دیگر مناطق، کمونیسم را کانون عمدهٔ دغدغهٔ محافظه‌کاران ساخت. اتحاد شوروی در مقام نمایندهٔ اصلی کمونیسم بین‌الملل در نظر بسیاری از محافظه‌کاران، آن گونه که رئیس‌جمهور رونالد ریگان زمانی نامیدش، «امپراتوری شیطان» بود. به هر حال، سقوط ناگهانی کمونیسم در سال ۱۹۸۹ در اروپای شرقی و از هم پاشیدن اتحاد شوروی دو سال پس از آن، محافظه‌کاران را با وضعیت غریبی مواجه

ساخت. اینان در مخالفت با ایدئولوژی کمونیستی کاملاً متحد باقی مانده‌اند، اما این ایدئولوژی دیگر تهدیدی جدی به نظر نمی‌رسد. حال که دشمن مشترک محافظه‌کاران ظاهراً از بین رفته است، آنان با این مسأله مواجه شده‌اند که دلیل تازه‌ای برای تشکیل جبههٔ متحد بیابند و در صورت عدم توفیق به دسته‌های متنازع تقسیم می‌شوند.

محافظه‌کاری کنونی: دودمانی پراکنده

حتی پیش از مرگ کمونیسم شوروی، به نظر می‌رسید که محافظه‌کاری کم‌کم جای خود را به تنوعی *از* محافظه‌کاریهای مختلف بدهد. البته، همهٔ محافظه‌کاران در نکات خاصی، مانند احترام کلی به دارایی خصوصی و مخالفت باکمونیسم، توافق دارند، اما چنان تفاوتهای فراوانی در عقاید و در تأکیدهایشان وجود دارد که امروزه می‌توان چهار نوع متمایز اندیشه را در محافظه‌کاری معاصر شناسایی کرد. در گفتگو دربارهٔ شکاف در محافظه‌کاری ایالات متحد در سدهٔ نوزدهم با دو نوع **محافظه‌کاری سنتی** و **فردگرا** آشنا شدیم. دو نوع دیگر باقیمانده **محافظه‌کاری نوین**[1] و **راست مذهبی**[2] است که در بیست‌وپنج سال اخیر ظهور کرده‌اند. شایسته است با توجهی ویژه به دو نوع اخیر محافظه‌کاری، نگاه دقیقتری به هر یک از این چهار نوع بیندازیم.

محافظه‌کاری سنتی

وارثان ادوارد برک ــ آنانکه با دقت به موضع‌گیریهای محافظه‌کاری سنتی و فرهنگی چسبیده‌اند ــ امروزه اغلب محافظه‌کار سنتی نامیده می‌شوند. همانند برک اینان هم جامعه را پارچهٔ ظریفی می‌دانند که زندگی افراد را چون تاروپود در هم تنیده است. از این منظر، جامعهٔ افراد سودپرست، که هر کدام اساساً مستقل از دیگری و از این رو در جستجوی نفع خود آزاد باشد، جامعه‌ای به‌هم‌ریخته و نابسامان است ــ بافته‌ای است نخ‌نما که شایستهٔ نام جامعه نیست. مطمئناً، جامعه باید آزادی را گسترش دهد، اما محافظه‌کاران سنتی با برک هم‌عقیده‌اند که این آزادی باید بسامان

1- neoconservatism 2- Religious Right

باشد. جامعه از افراد منزوی یا ذرات جدا از هم درست نشده است، بلکه متشکل از افرادی است که در شبکهٔ پیچیده‌ای از مناسبات متقابل و وابسته به یکدیگر درگیرند. هر شخص پایگاه یا جایگاه ویژه و سهمی در جامعهٔ بزرگتری دارد که در آن متولد شده، زندگی می‌کند، و می‌میرد. پس، هدف فعالیت سیاسی حفظ بافت اجتماعی است تا این فعالیتهای حیاتی انسان از نسلی به نسل دیگر ادامه یابد. چون این بافت به‌آسانی پاره می‌شود، مستلزم توجه و مراقبت دائمی ماست. از این رو، سیاست، همچنانکه مایکل اُکشات[1] (۱۹۰۱-۱۹۹۰) فیلسوف محافظه‌کار انگلیسی گفته چیزی جز توجه به سامان جامعهٔ خویش نیست[۱۸].

محافظه‌کاران سنتی، باز هم همانند برک، دارایی خصوصی را برای ثبات اجتماعی ضروری می‌دانند. با این حال، از نظر آنان دارایی خصوصی به معنی سرمایه‌داری افسارگسیخته نیست و به این نوع سرمایه‌داری همچنان بدگمان باقی می‌مانند. به گفتهٔ جورج ویل[2]، مقاله‌نویس محافظه‌کار، سرمایه‌داری در سیاهترین شکل خود «حلّالی» است که می‌تواند شبکهٔ مناسبات سنتی را در خود حل کند[۱۹]. از این رو حکومت باید مراقب باشد که رقابت اقتصادی سرمایه‌داری چارچوبی داشته باشد ـ نکته‌ای که باعث اختلاف شدید محافظه‌کاران سنتی و محافظه‌کاران فردگراست.

محافظه‌کاران فردگرا

دیدیم که در سدهٔ نوزدهم بازرگانان، صنعتگران و گروهی دیگر معتقد به نظرات لیبرالهای نخستین در ایالات متحد محافظه‌کار نام گرفتند. این گرایش تا این سده تداوم یافته و بویژه در سالهای اخیر از مرزهای ایالات متحد هم فراتر رفته است. این محافظه‌کاران فردگرا یا بازار آزاد، جامعه را نه بافته‌ای ظریف بلکه بازار رقابتی در هم‌ریخته می‌بینند. محافظه‌کاران فردگرا به جای گفتگو از اینکه چگونه، طبق نظر محافظه‌کاران سنتی، افراد ناگزیر در شبکه‌ای از بستگیهای متقابل قرار دارند که از طریق نسلها آنان را به نیاکان و فرزندان زاده‌نشده‌شان مرتبط می‌سازد، ترجیح می‌دهند از «افرادی خشن» سخن بگویند که بدون کمک غیر وضعیت خود را بهبود

1- Michael Oakeshott　　　2- George Will

می‌بخشند. به علاوه، فردگرایان آزادی را نه به معنی آزادی بسامان بلکه به معنی آزادی افراد برای رقابت با یکدیگر، بویژه در عرصهٔ اقتصادی بازار آزاد، می‌گیرند.

محافظه‌کاری فردگرا همان محافظه‌کاری کسانی چون سناتور سابق بری گلدواتر[1] و رونالد ریگان در ایالات متحد و مارگارت تاچر در انگلستان است. برخلاف محافظه‌کاران سنتی که بر ظرافت جامعه و پیچیدگی مسائل اجتماعی تأکید دارند، محافظه‌کاران فردگرا به این ادعا گرایش دارند که مسائل اجتماعی و راه حل آنها ساده است. به نظر اینان بیشتر مسائل عمدتاً از «دستگاه عریض و طویل حکومت» سرچشمه می‌گیرد و معمولاً منظورشان دخالت بیش از اندازهٔ حکومت در عملیات بازار آزاد است. پس، راه حل آن هم بدین ترتیب آسان است: «حکومت را از گردهٔ ما برگیرید!» هزینه‌های حکومتی، بویژه هزینه‌های رفاه اجتماعی را کاهش دهید و بازار آزاد را اگر در مسائل اخلاقی محدود می‌کنید در امور اقتصادی دستشان را باز بگذارید. بعضی محافظه‌کاران سنتی از این طرحهای فردگرا، از کاهش هزینه‌های خدمات بهداشتی، آموزش و پرورش، و رفاه اجتماعی انتقاد و شکوه می‌کنند که این اقدامات بافت اجتماعی مدنیت و ثبات اجتماعی را از هم می‌درد. تاچر، هنگامی که نخست‌وزیر انگلستان بود، و پیروانش این منتقدان را محافظه‌کاران «دستمال خیس»[2] یا به اختصار «خیسها»[3] نامیده‌اند. محافظه‌کاران فردگرا می‌گویند بگذارید بازار آزاد کارش را بکند، در نهایت به سود همه خواهد بود. بنابراین، کشمکش بین سنتیها و فردگرایان در درون اردوگاه محافظه‌کاران ادامه می‌یابد.

در عصر تهدید کمونیستی، این کشمکش اغلب با تمایل مشترک به نیروی نظامی مقتدر برای دفاع در برابر تجاوز کمونیستی محدود می‌شد. زیرا محافظه‌کاران فردگرا هم معتقد بودند حکومت باید در زمینهٔ دفاع نظامی فعال و نیرومند باشد. در واقع، همین باور بیش از هر چیز دیگری محافظه‌کاران فردگرا را از لیبرالهای نوکلاسیک متمایز می‌ساخت. اکنون که دیگر کمونیسم تهدیدی چندان جدی برای امنیت کشورهای سرمایه‌داری محسوب نمی‌شود، محافظه‌کاران فردگرا می‌توانند به گونه‌ای روزافزون همسو با لیبرالهای نوکلاسیک حرکت کنند. با این حال، بعید است دیگر محافظه‌کاران به چنین حرکتی دست یازند.

1- Barry Goldwater 2- "Wet hanky" 3- "wets"

محافظه‌کاری نوین

از زمان بحران اجتماعی در دههٔ ۱۹۶۰، صورتهای دیگری از محافظه‌کاری پدید آمده که مسأله را باز هم پیچیده‌تر کرده است. یکی از این صورتها، محافظه‌کاری نوین است که جایگاهی بینابین در بین محافظه‌کاران سنتی و فردگرا اختیار کرده است. محافظه‌کاری نوین جهت خود را تا اندازه‌ای مرهون گروهی از شخصیتهای اجتماعی و دانشگاهیان برجسته است، جامعه‌شناسانی مانند ناتان گلیزر[1] و دانیل بل[2]، استاد علوم سیاسی جین کرک‌پاتریک[3] (در زمان ریگان نمایندهٔ امریکا در سازمان ملل بود)، و دانیل پاتریک موینیهان[4]، جامعه‌شناس دیگری که اکنون سناتور ارشد سنای امریکا از ایالت نیویورک است.

محافظه‌کاران نوین را اغلب لیبرالهای رفاه سرخورده توصیف کرده‌اند. این محافظه‌کاران نوین که زمانی از حامیان پرشور برنامه‌های «جامعهٔ بزرگ» رئیس‌جمهور لیندن جانسن در دههٔ شصت به شمار می‌آمدند، از خوش‌خیالی این برنامه‌ها و سوگیری کلی لیبرالیسم رفاه رها شده‌اند. آنان به این نتیجه رسیده‌اند که حکومت تلاش می‌کند بیش از اندازه برعهده بگیرد که کارها را نه تنها بهتر نمی‌کند بلکه خرابتر می‌کند. زمان آن رسیده است که حکومت برای مردم کمتر کار کند تا مردم تشویق شوند برای خود بیشتر کار کنند.

محافظه‌کاران نوین هم، همچون محافظه‌کاران سنتی، به سرمایه‌داری با آمیخته‌ای از تحسین و تردید می‌نگرند. بر شایستگیهای آن در حکم نظامی اقتصادی که می‌تواند ثروت فراوانی ایجاد کند معترف‌اند، اما دربارهٔ درهم‌ریختگی و از هم‌گسیختگی اجتماعی که اقتصاد بازار رهاشده فرا می‌آورد ــ مثلاً، ناآرامی نیروی کار، بیکاری و «زیرطبقهٔ» ظاهراً همیشگی بیکاران و تحصیل ناکردگان ــ نگرانند. آنچنانکه زمانی یکی از محافظه‌کاران نوین، ایروینگ کریستل[5] گفته برای سرمایه‌داری دو بار می‌توان هورا کشید، اما شایستهٔ هورای سوم نیست[۲۰]. بنابر نظر دانیل بل، سرمایه‌داری متضمن «تضادهایی فرهنگی» است که به واسطهٔ آنها بنیادهای اخلاقی و فکری خود را تضعیف می‌کند[۲۱]. سرمایه‌داری، از یک سو، بر تمایل مردم به عقب انداختن شادی و خشنودی تکیه دارد ــ پس‌انداز و سرمایه‌گذاری امروز برای بازده بیشتر در آینده. از سوی دیگر،

1- Nathan Glazer 2- Daniel Bell 3- Jeanne Kirkpatrick
4- Daniel Patrick Moynihan 5- Irving Kristol

سرمایه‌داری عصر کارت اعتباری و برنامه‌های فروش قسطی کالاها چنان فراوانی می‌آورد که احتمالاً این تصور برای مردم پیش می‌آید که هیچ محدودیتی وجود ندارد ــ که هر چیزی امکان‌پذیر است ــ و انسان می‌تواند همه چیز را همین جا و هم‌اکنون داشته باشد. بنابراین، سرمایه‌داری به اعتباری با خود در ستیز است. از سویی فضیلتهای صرفه‌جویی، پس‌انداز، و سخت‌کوشی را تحسین می‌کند، حال آنکه از سوی دیگر بنگاههای تبلیغاتیش و خبرگان بازاریابیش مردم را تشویق می‌کنند که حالا بخرند و بعداً بپردازند و زندگی تجملی را تبلیغ می‌کند.

این نگرش به مسائل اقتصادی محدود نمی‌شود و به قول محافظه‌کاران نوین به حوزه‌های دیگر هم سرریز می‌کند. این نگرش «حالا بخرید، بعداً بپردازید» بویژه بدان سبب که نگرش دربارهٔ حکومت را شکل می‌دهد خطرناک است. محافظه‌کاران نوین شکوه می‌کنند اکنون مردم بی‌شماری بیش از حد و سریعتر از آنچه امکان‌پذیر است از نهادها، از جمله حکومت، توقع دارند. می‌خواهند مالیات کم بدهند و در عین حال، حکومت بیش از پیش برای برنامه‌های دلپسندشان خرج کند. می‌خواهند در سیاست هم مثل مسائل مالی شخصیشان بر اساس خطوط اعتباریشان حرکت کنند. این نگرشها که اساس سرمایه‌داری معاصر است پیامدهای بالقوه نکبت‌باری دارد. این امر بویژه در نظامهای دموکراسی جدید مصداق دارد که هر یک از گروههای ذی‌نفع مدعی سهم بیشتری از درآمد همگانی است. محافظه‌کاران می‌گویند پیامدهای این نگرش را نمی‌توان نادیده گرفت ــ بدهی روزافزون، کسر بودجه‌های بیشتر از حد تصور، و از همه بدتر، شهروندانی که اشتهایی سیری‌ناپذیر دارند و نمی‌توانند امساک کنند. و با افزایش این معضلات، توقع از حکومت فزونی می‌یابد ــ و حکومت توان حاکمیت را از دست می‌دهد.

پس، محافظه‌کاران نوین در امور داخلی به لیبرالهای شکاک گرایش دارند. از برنامه‌های رفاهی مورد حمایت حکومت پشتیبانی می‌کنند، اما اصرار می‌ورزند که این برنامه‌ها باید به مردم کمک کند مستقل شوند و بیش از پیش متکی به حکومت بار نیایند. در امور خارجی موضعی به شدت ضد کمونیستی دارند، به طور کلی می‌خواهند به حکومتهای ضد کمونیستی و نهضتهای شورشی در سراسر جهان کمک اقتصادی و نظامی کنند. محافظه‌کاران نوین همچنین به مضامین سیاسی مسائل هنری، ادبی، آموزشی و دیگر امور فرهنگی به معنی گستردهٔ کلمه، علاقهٔ شدیدی دارند.

همانند همهٔ محافظه‌کاران فرهنگی، محافظه‌کاران نوین معتقدند مردم از طریق فرهنگ، خود و آرزوهایشان را تعریف می‌کنند. می‌گویند در ابعاد بی‌شماری از فرهنگ ــ در موسیقی، ادبیات، تئاتر، و نقاشی و در مدرسه‌هایمان ــ خودمان را همچون افرادی بدکردار، فرصت‌طلبانی بی‌اخلاص و تباه شده تعریف کرده‌ایم و بقایای فرهنگ غرب را که زمانی هیجان‌انگیز و باعظمت بود، تضعیف می‌کنیم یا دور می‌اندازیم. در واقع، گاهی محافظه‌کاران نوین این بحث را پیش می‌کشند که «فرهنگ مخالف» روشنفکران چپگرا، زن‌باوران، و ناراضیان جوروا جور تهدید جدیتری برای ارزشها و شیوهٔ زندگی ماست تا هر تهدید واقعی یا متصور نسبت به بازار آزاد. بنابراین، آن مبارزهٔ سیاسی که محافظه‌کاران «راستین» بدان می‌پردازند در نظر آنان باید مبارزهٔ فرهنگی و فکری با این «فرهنگ مخالف» باشد. زیرا فرهنگ «نخبگان» و آموزش دانشگاهی ممکن است در آغاز در بینش و نگرش بخش نسبتاً کوچکی از جامعه تأثیر بگذارد، اما این ارزشها و نگرشها سرانجام به توده‌ها سرایت می‌کند ــ درست همان سان که موی بلند و مصرف تفننی مواد مخدر تندروان دانشگاهی در دههٔ شصت سدهٔ بیستم به تدریج در سراسر جامعهٔ امریکا گسترش یافت. نتیجتاً، یکی از برنامه‌های پیش روی محافظه‌کاران نوین کوشش برای تذکر ارزش کار، انضباط، و فضیلت به مردم است[۲۲].

همانند دیگر محافظه‌کاران فرهنگی، محافظه‌کاران نوین هم سیاست و فرهنگ را دو روی یک سکه می‌بینند. خواه روشنفکران «فرهنگ مخالف» بگویند، یا «ستارگان» تلویزیون، سینما، یا موسیقی مردم‌پسند، نگرشهای بسیاری از رهبران فرهنگی برای بقیهٔ جامعه آهنگ گفتار را تعیین می‌کند ــ و آثاری نکبت‌بار در پی دارد. بنابر نظر یکی از رهبران محافظه‌کاری نوین تعجبی ندارد که:

> ***در صد تولدهای نامشروع بعد از جنگ جهانی دوم افزایش چشمگیری یافته است .... امروزه دختران «از نظر جنسی به مراتب فعالتر» .... از گذشته‌اند. علت این افزایش فعالیت جنسی چیست؟ مطمئناً، فرهنگ عامه آن را تشویق می‌کند. از دخترانی که مدونا را[۱] می‌پرستند توقع تواضع نمی‌توان داشت (چه رسد به عفت)***[۲۳].

۱- Madonna، خوانندهٔ زن امریکایی. ــ م.

محافظه‌کاران نوین تأکید دارند که برای حفظ یا اعادهٔ انضباط و خویشتن‌داری ضروری در هر جامعهٔ شرافتمند باید به دگرگونیهای فرهنگی توجه کنیم ــ و بکوشیم جذر و مد فرهنگی را کنترل کنیم. محافظه‌کاران نوین در این مورد با راست مذهبی هم‌عقیده‌اند.

راستِ مذهبی

چند سال پس از جنگ جهانی دوم، تعدادی از کشیشان پروتستان و پیرو کلیسای انجیلی مبارزه‌ای را با خطرات آنچه آنان «کمونیسم ملحد و بی‌خدا» می‌نامیدند رهبری کردند. در دههٔ ۱۹۷۰ این مبارزات به صورت نهضت بزرگتری درآمد که به راست مذهبی معروف شد. این نهضت نشان‌دهندهٔ واکنش در برابر تغییراتی بود که بسیاری طی دههٔ ۱۹۶۰ در جامعهٔ امریکا شاهد بودند و عمیقاً نسبت بدانها تأسف می‌خوردند. میزان فراوان طلاق و جنایت، فساد شهری و شورش، سیاههٔ روزافزون اعانه‌بگیران، کاهش میهن‌دوستی، مصرف گستردهٔ مواد مخدر، سقط جنینهای قانونی ــ همه نشان آن بود که ایالات متحد راه را گم کرده است. زمان برای جنبشی که کشور را به شیوه‌های سنتی بازگرداند آماده بود. بنابر نظر راست مذهبی، وقت آن رسیده بود که هم در حکومت و هم در جامعه مردم به اخلاق برگردند.

رهبران راست مذهبی اخلاق را همان احکام اخلاقی بنیادگرایی مسیحی می‌دانستند. بنیادگرایان مسیحی معتقدند که نباید کتاب مقدس را به گونه‌ای نمادین خواند، بلکه باید آن را تحت‌اللفظی فهمید، زیرا هر کلمه‌اش بیانگر ارادهٔ پروردگار است. به همین دلیل است که مثلاً با آموزش نظریهٔ تطور داروین در مدرسه‌های دولتی مخالفت می‌کنند و به طور کلی رشد انسان‌دوستی لیبرالیستی یا غیر دینی را خوار می‌شمارند. به نظر آنان ایالات متحد در حکم ملتی مسیحی بنیاد گذاشته شد و رشد کرد، و اکنون باید به ریشه‌اش بازگردد. تعجبی ندارد که رهبران راست مذهبی اغلب از کشیشان کلیساهای انجیلی بوده‌اند ــ جری فالول[1] از «جناح اکثریت اخلاقی»[2] و پت رابرتسن[3] از «ائتلاف مسیحی»[4] شاید از جملهٔ برجسته‌ترین آنان باشند.

راست مذهبی مدعی دموکراسی هم است، که منظورشان پیروی جامعه از رهبری اکثریت «اخلاقی» و بر حق مسیحی است. این «اکثریت اخلاقی» به کجا رهنمون است؟ همان گونه که

1- Jerry Falwell 2- Moral Majority 3- Pat Robertson
4- Christian Coalition

آرزوی محافظه‌کاران فردگرا بود، به دخالت کمتر حکومت در اقتصاد، اما به حکومتی بزرگتر و فعالتر در دیگر امور ره می‌سپارد. درگذشته، راست مذهبی برای دفاع جانانه برای متوقف ساختن و عقب نشاندن تهدید کمونیسم مبارزه کرده است. این جناح همچنین خواهان افزایش مداخلهٔ حکومت در فعالیتها و عرصه‌هایی از زندگی است که دیگران، از جمله بسیاری از دیگر محافظه‌کاران، خصوصی می‌انگارند. اینان می‌خواهند دولت سقط جنین را ممنوع کند و در مدرسه‌های دولتی زمانی را به نماز و دعا اختصاص دهد، فعالیتهای جنسی خاصی را محدود یا غیر قانونی اعلام کند، و کتابخانه‌های همگانی و مراکز آموزشی را از مطالب و آثاری که از نظر آنان خلاف اخلاق محسوب می‌شود پاکسازی کند. راست مذهبی از این نظر و دیگر نظرها، قدرت حکومت را بسیار گسترش می‌دهد. و از این لحاظ، نظرات آنان با دیدگاههای اعلام‌شدهٔ دیگر محافظه‌کاران در تقابل آشکار است.

به هر روی، محافظه‌کاران راست مذهبی در افق گسترده‌ای که امیدوارند بدان دست یابند، با دیگر محافظه‌کاران توافق دارند. به گفتهٔ رالف رید[1]، رهبر پیشین «ائتلاف مسیحی»، اعضای این ائتلاف برای بیداری روحانی‌ای تلاش و دعا می‌کنند که به بازگشتی فرهنگی و سیاسی می‌انجامد. او می‌نویسد، اگر قرار است چنین شود:

> *امریکا بسیار شبیه دو قرن نخستین به وجود آمدن این کشور می‌شود، یعنی پیش از درهم‌ریختگی اجتماعی ناشی از ویتنام، انقلاب جنسی، واترگیت، و انفجار دولت رفاه. ملت ما بار دیگر عروج خواهد کرد، با اعتماد به نفس، سربلند، و از نگاه اخلاقی نیرومند خواهد شد. حکومت کوچک و شهروندان بافضیلت می‌شوند و نهادهای میانجی چون کلیسا و سازمانهای داوطلب بسیاری از وظایف کنونی را که به بوروکراسی تفویض شده برعهده خواهند گرفت. به جای آنکه امریکاییها برای حل مسائلشان به واشنگتن روی ببرند، به یکدیگر روی خواهند آورد.*

نتیجه

پس، دربارهٔ وضعیت کنونی محافظه‌کاری چه می‌توان گفت؟ دو موضوع عیان است. نخست اینکه انواع مختلف محافظه‌کاری با کشمکشی زحمت‌زا با یکدیگر همزیستی دارند. در بعضی

1- Ralph Reed

امور توافق دارند و می‌توانند همکاری کنند، اما در بسیاری امور شدیداً پراکنده‌اند. این بویژه در حکومت ریگان آشکار بود که هر چهار نوع محافظه‌کاری بر سر جهتگیری دولت نزاع می‌کردند. این نزاع در همهٔ مباحثات گوناگون، مانند مباحثه بر سر ازدواج همجنس‌بازان و خدمت در ارتش ادامه یافته است. **مردکامگان** محافظه‌کار از «جمهوریخواهان کلبهٔ چوبی»[1] دربارهٔ این مسائل با راست مذهبی اختلافی آشکار دارند. همچنین محافظه‌کاران فردگرا مانند بری گلدواتر که سالها مدافع حق سقط جنین بوده است و اعلام کرده به مردکامگان باید اجازهٔ خدمت در نیروهای مسلح داده شود، زیرا «برای راست تیر انداختن لزومی ندارد که حتماً راست باشی!»

نکتهٔ لازم دیگر دربارهٔ وضعیت محافظه‌کاری معاصر این است که این جار و جنجال می‌تواند نشانهٔ زنده بودن محافظه‌کاری باشد. اینکه مردم بحث دربارهٔ محافظه‌کاری «راستین» و جهت «درست» محافظه‌کاری را ارزشمند می‌یابند. گواه آن است که محافظه‌کاری نیرویی قدرتمند در سیاست جهان انگلیسی‌زبان باقی مانده است. در اینجا و در بسیاری جاهای دیگر مردم بسیاری آشکارا از ثمرات لیبرالیسم ناخشنودند و هیچ نوع احساسی هم در مورد سوسیالیسم ندارند. برای این مردم محافظه‌کاری همچنان ایدئولوژی پر جاذبه‌ای می‌ماند.

محافظه‌کاری در مقام ایدئولوژی

با توجه به شکافها و تنوعی که در اردوگاه محافظه‌کاری وجود دارد، آیا سخن گفتن از محافظه‌کاری در مقام ایدئولوژی یگانه‌ای جا دارد؟ از نظر ما چنین است. یک دلیل آنکه شکافهای درون محافظه‌کاری بیشتر از شکافهای دسته‌بندیهای پیروان دیگر ایدئولوژیها نیست. دیگر اینکه، تفاوتهایی که انواع گوناگون محافظه‌کاری را از هم متمایز می‌سازد نباید «شباهتهای خانوادگی» مشخصی را که در بین همهٔ آنها مشترک است محو سازد. این را می‌توان با توجه به اینکه محافظه‌کاری چگونه چهار نقش همهٔ ایدئولوژیها را ایفا می‌کند توضیح داد: نقش توضیحی، نقش ارزشیابی، نقش جهت‌دهی، و نقش برنامه‌ای.

نقش توضیحی. اغلب محافظه‌کاران نقص انسان را اساس توضیح علت وضعیت موجود

1- Log Cabin Republicans

اجتماع می‌دانند. محافظه‌کاران به عوامل دیگری هم اشاره می‌کنند ـ مثلاً، اوضاع تاریخی و احوال اقتصادی و یقیناً سیاستهای حکومتی و گرایشهای فرهنگی ـ اما در نهایت، همهٔ اینها را به شکنندگی سرشت ناقص انسان باز می‌رسانند. اگر اوضاع خراب است، احتمالاً از آن روست که مردان و زنان خطاپذیر که حکومت را نمایندگی می‌کنند، کوشیده‌اند بیش از آنچه انسان می‌تواند برعهده بگیرند. اگر اوضاع خوب است، از آن روست که آرزوها و توقعاتشان را محدود و محتاطانه اقدام کرده‌اند.

نقش ارزشیابی. اما چگونه می‌دانیم کارها خوب یا بد است؟ محافظه‌کاران معمولاً با توسل به صلح و ثبات اجتماعی به ارزشیابی اوضاع اجتماعی می‌پردازند. اگر مناسبات بین طبقات یا سطوح مختلف جامعه به گونه‌ای موزون باشد که رهبران در برابر پیروانشان مسئول باشند و پیروان به رهبران وفادار، آنگاه بافت اجتماعی وضعیت خوبی دارد. به هر روی، چنانچه ستیز، کشمکش و تلخی این بافت را از هم دریده باشد، لازم است برای تعمیر بافت اجتماعی فرسوده اقدام شود.

نقش جهت‌دهی. محافظه‌کاری به فرد می‌گوید که صرفاً یک فرد نیست. هر یک از ما جزئی از کلی بزرگتریم و هر یک باید تشخیص بدهیم که در هر اقدام خود خیر کل جامعه را در نظر داشته باشیم. بهترین شیوهٔ این کار معمولاً اجرای نقش خود در جامعه ـ پدر و مادری خوب بودن یا معلم، مهندس، یا لوله‌کش خوب بودن ـ و تشخیص اهمیت آمیزش با همهٔ افراد دیگر برای ایجاد هماهنگی اجتماعی است. محافظه‌کاران فردگرا بر سر این نکته با دیگران اختلافی جدی دارند، زیرا از فردگرایی رقابتی طرفداری می‌کنند. اما از این نظر تنها به سنت لیبرالی نزدیکترند تا سنت محافظه‌کاری کلاسیک برک و جانشینانش.

نقش برنامه‌ای. آن برنامهٔ سیاسی که محافظه‌کاران دنبال می‌کنند با توجه به زمان و مکان تفاوت دارد اما پیام کلی محافظه‌کاران این است که کارها را به آرامی به دست بگیریم، با دقت پیش برویم، بر این اساس که خوب اندک بهتر از آسیب زیاد است. محافظه‌کاران می‌گویند در خیره شدن به امکانات آینده‌ای شکوهمند، آدمی بسیار آسان برکاتی را که از آنها برخوردار است نادیده می‌گیرد. بهتر است چشم از افقهای دور برداریم تا مناظر پیرامون خود را بهتر درک کنیم. محافظه‌کاران می‌گویند وقتی محیط خویش را خوب می‌بینیم، شادمان در حفظ آن می‌کوشیم.

محافظه‌کاری و دموکراسی

این اشتیاق به حفظ چیزهای خوبی که جامعه هم‌اکنون از آن برخوردار است کمک می‌کند تا درک کنیم چگونه طی سدهٔ گذشته محافظه‌کاری که با نگرشی مشخصاً ضد دموکراتیک آغاز شده بود، با آرمان دموکراتیک کنار آمده است. در جوامعی که دموکراسی بخش جدایی‌ناپذیر بافت اجتماعی است و شیوهٔ مرسوم و سنتی زندگی شده، محافظه‌کاران از دموکراسی حمایت می‌کنند. اما همیشه شکل حمایت از نوع عفیف یا متواضع دموکراسی نمایندگی را به خود می‌گیرد.

پس، نظر محافظه‌کاری دربارهٔ سرشت انسان به بینشی متواضعانه در مورد آنچه در هر جامعهٔ سیاسی، از جمله دموکراسی، امکان‌پذیر است می‌انجامد. با فرض ضعف خرد انسان و گرایش نیرومندش به خودپسندی، محافظه‌کاران انتظار دارند هر دموکراسی ناب به آنارشی بگراید و اندکی پس از آن دیکتاتوری یا استبداد خدایگانی به دنبال آید. بنابراین، محافظه‌کاران تنها هنگامی دموکراسی را می‌پذیرند که مردم در کل قدرتی محدود و تقاضاهای محدودی داشته باشند. مردم باید خویشتن‌داری را بیاموزند، یا دست کم یاد بگیرند قدرت کافی در اختیار کسانی بگذارند که بافضیلت و دوراندیش‌اند و آریستوکراسی طبیعی هر جامعه را تشکیل می‌دهند تا بتوانند بر مردم نظارت داشته باشند. مردم به جای روی آوردن به عوام‌فریبان و کسانی که عوام را تحریک می‌کنند، باید رهبران محتاط و محافظه‌کاری را انتخاب کنند که وظایف خود را با دقت بسیار با توجه به نیازهای مردم و ظرافت بافت اجتماعی انجام خواهند داد. از این فراتر امکان دارد عملی دموکراتیک باشد، اما نمی‌تواند محافظه‌کارانه باشد.

یادداشتها

۱. بعید است هیچ یک از این دو به علت افزایش هزینه‌ها و کسریهای بودجه در دولتهایشان که بیشتر به سبب افزایش هزینه‌های نظامی بود، به این هدف نائل شده باشند.

2. Peter Viereck, *Conservatism: From John Adams to Churchil* (New York: Van Nostrand Reinhold, 1956), p. 19.

3. Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection* (London: Faber & Faber, 1978), and N. K. O'Sullivan, *Conservatism* (New York: St. Martin's Press, 1976), chap. 1.

4. Peter Viereck, *Conservatism Revisited* (New York: Collier Books, 1962), p. 35.

همچنین رمان سالار مگسها *(Lord of the Flies)* اثر ویلیام گلدینگ (William Golding) (۱۹۵۴) را ببینید.

5. Robert Bork, *Slouching Towards Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline* (New York: Harper Collins, 1996), p. 21.

6. Isaac Kramnick and Frederick Watkins, *The Age of Ideology: 1750 to the Present,* 2nd ed. (Englewood Cliffs: NJ: Prentice Hall, 1979), p. 27

7. *Reflections on the Revolution in France,* ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondworth: Penguin, 1968), pp. 194-195.

همچنین کتاب زیر را ببینید:

Terence Ball and Richard Dagger, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader,* 3rd ed. (New York: Longman, 1999), selection 24.

8. ibid., p. 91.

9. Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London: Macmillan, 1984), p. 19

10. Hanna Pitkin, ed., *Representation* (New York: Atherton, 1969), pp. 174-175.

۱۱. برای تفسیر طنزآلود یکی از محافظه‌کاران سدهٔ بیستم دربارهٔ این ادعا، رمان زیر را ببینید:

Evelyn Wauhg, *A Handful of Dust* (1934).

12. *Considerations on France*, in Jack Lively, ed., *The Works of Joseph de Maistre* (New York: Macmillan, 1965), p. 78;

همچنین کتاب زیر را ببینید:

Ideals and Ideologies, selection 25.

13. Viereck, *Conservatism*, pp. 165-166.

14. Ibid, p. 44.
15. José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (New York: W. W. Norton, 1932), p. 77.

همچنین نگاه کنید به:

Ball and Dagger, eds., *Ideals and Ideologies*, selection 27.
16. *I'll Take My Stand*, by Twelve Southerners (New York: Harper & Brothers, 1930).
17. Garry Wills, *Confessions of a Conservative* (Garden City, NY: Doubleday, 1979).

۱۸. نگاه کنید به مقالات در

Oakeshott's *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1962),

بویژه مقالات "Political Education" و "On Being Conservative". بخش بیشتر مقالهٔ آخر در Ball and Dagger, eds., *Ideals and Ideologies*, selection 28 آمده است.

19. George Will, *Statecraft as Soulcraft: What Government Does* (New York: Simon & Schuster, 1983, pp. 119-120)
20. Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism* (New York: Basic Books, 1978).
21. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York: Basic Books, 1976).
22. William Bennett, ed., *The Book of Virtues: A Treasury of Great Moral Stories* (New York: Simon & Schuster, 1993).
23. Irving Kristol, "Family Values'-Not a Political Issue," *Wall Street Journal* (December 7, 1992), 14;

به نقل از

Mark Gerson *The Neoconservative Vision: From the Cold War to the Culture Wars* (Lanham, MD: Madison Books, 1996), p. 270.
24. Ralph Reed, *Politically Incorrect: The Emerging Faith Factor in American Politics* (Dallas, TX: Word Publishing, 1994), pp. 35-36;

همچنین نگاه کنید به:

Ball and Dagger, eds., *Ideals and Ideologies*, selection 31.

برای مطالعهٔ بیشتر

Berlin, Isaiah. "Joseph de Maistre and the Origins of Fascism," in Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas.* New York: Vintage Books, 1992.

Buckley. William F., Jr., and Charles R. Kesler, eds. *Keeping the Tablets: Modern American Conservative Thought.* New York: Harper & Row, 1987.

Dunn, Charles W. and J. David Woodard. *The Conservative Tradition in America.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

Gerson, Mark. *The Neoconsercative Vision.* Lanham, MD: Madison Books, 1996.

____, ed. *The Essential neoconservative Reader.* New York: Addison Wesley, 1996.

Hodgson. Godfrey. *The World Turned Rightside Up: A History of the Conservative Ascendancy in America.* New York: Houghton Mifflin, 1996.

Hogg, Quintin. *The Case for Conservatism.* Harmondsworth: Penguin, 1947.

kirk, Russell. *The Conservative Mind: From Burke to Eliot,* 4th ed. New York: Avon Books, 1968.

____, ed., *The Portable Conservative Reader.* Harmondsworth: Penguin, 1982.

Nash, George H. *The Conservative Intellectual movement in America: Since 1945.* New York: Basic Books, 1979.

O'Gorman, Frank. *Edmund Burke: His Political Philosophy.* London: Allen & Unwin, 1973.

Rossiter, Clinton. *Conservatism in America: The Thankless Persuasion,* 2nd ed. New York: Random House, 1962.

Steinfels, Peter. *The Neoconservatives.* New York: Simon & Schuster, 1979.

Wills, Garry. Nixon Agonistes: *The Crisis of the Self-Made Man.* New York: New American Library, 1971.



فصل پنجم

سوسیالیسم و کمونیسم: از مور تا مارکس

هر جا که آدمیان مالی خصوصی دارند و پول معیار سنجش هر چیز است، عادلانه حکومت کردن بر جمهور آنان یا شکوفا کردنشان در کامروایی دشوار است.

توماس مور[1]، *آرمانشهر*[2]

سوسیالیسم نوین همچون محافظه‌کاری کلاسیک تا اندازه‌ای با انتقاد از لیبرالیسم پایان سدهٔ هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم آغاز شد. سوسیالیستها نیز همچون محافظه‌کاران، با تأکید لیبرالها بر منفعت شخصی، رقابت، و آزادی فردی مخالف بودند. زیرا سوسیالیستهای آن زمان هم مثل امروز معتقد بودند که انسان طبیعتاً موجودی اجتماعی یا گروهی است. افراد به تنهایی زندگی، کار، یا تولید مثل نمی‌کنند، بلکه با هم همکاری دارند. سوسیالیستها بنیاد جامعه‌ای را که هر کس در آن بتواند به نسبت از آزادی، عدالت، و شکوفایی برخوردار شود، نه در رقابت بین افراد، بلکه در همکاری میان آنان می‌بینند.

اما سوسیالیستها، برخلاف محافظه‌کاران کلاسیک، هیچ ارج خاصی برای رسم یا سنت قائل نیستند. از علاقهٔ محافظه‌کاران به دارایی خصوصی هم بی‌بهره‌اند. در واقع، از منظر سوسیالیستی، دارایی خصوصی منشأ تقسیم طبقاتی است که گروهی را در موضع قدرت و ممتاز قرار می‌دهد و گروهی دیگر را محکوم به فقر و درماندگی می‌کند. سوسیالیستها، در عمل، همیشه خواهان برنامه‌هایی‌اند که ثروت و قدرت را متعادل‌تر در سراسر جامعه توزیع می‌کند ــ برنامه‌هایی که محافظه‌کاران نوعاً از آنها با عنوان «همترازی» شکوه می‌کنند. سوسیالیستها می‌گویند هر چه مردم تولید می‌کنند، به اعتباری، محصولی اجتماعی است، و هر کس که در

1- Thomas More 2- *Utopia*

تولید کالا مشارکت می‌کند سزاوار سهمی از آن است. این بدان معنی است که برای منفعت همگان، جامعه در حکم‌جمع، و نه افراد خصوصی، باید مالک و ناظر بر دارایی باشد. همهٔ سوسیالیستها به این اعتقاد بنیادین ایمان دارند.

اما معنای دقیق این حرف چیست؟ حد مالکیت و نظارت جامعه بر دارایی کجا است؟ پاسخ سوسیالیستهای گوناگون به این پرسش متفاوت است. بعضی معتقدند اغلب کالاها را باید دارایی همگانی در نظر گرفت؛ گروهی دیگر بر آن‌اند که فقط وسایل عمدهٔ تولید ــ مانند رودها و جنگلها، کارخانه‌ها و معادن بزرگ ــ باید مالکیت و نظارت همگانی داشته باشد. جای بیشترسوسیالیستها بین این دو موضع است، بدون آنکه هیچ توافق آشکاری، بجز دربارهٔ این اصل کلی که هر آنچه سهم چشمگیری در تولید، توزیع، و تحویل کالاهای ضروری جامعه دارد، باید به نفع همگان زیر نظر جامعه باشد.

این نکته پرسش دیگری را برمی‌انگیزد: جامعه چگونه باید این نظارت را اعمال کند؟ گفتن اینکه جامعه در حکم جمع باید مالک و ناظر بر کارخانه‌های برق باشد یک چیز است، اما تعیین چگونگی ادارهٔ کارخانه‌های برق به دست جامعه چیزی دیگر است. آیا هر کس باید در کارخانهٔ برق به نوبت کار کند، یا دربارهٔ عملیات روزانهٔ کارخانه تصمیم بگیرد؟ هیچ سوسیالیستی تا این حد پیش نمی‌رود. در عوض، آنها عموماً به نفع نظارت **متمرکز**[1] یا **نامتمرکز**[2] بر دارایی همگانی استدلال کرده‌اند. هواداران نظارت متمرکز می‌خواهند دولت یا حکومت به نام جامعه مسئولیت مدیریت داراییها و منابع را برعهده گیرد. اتحاد شوروی این راه را پی گرفت. تمرکزگرایان معتقدند این امر بازده را بالا می‌برد زیرا به دولت امکان می‌دهد کل اقتصاد را به نفع هر عضو جامعه برنامه‌ریزی، هماهنگ و اداره کند. دیگر سوسیالیستها با این ادعا در ستیزند و به بوروکراسیهای لَخت و تنبلی اشاره می‌کنند که بر اقتصادهای متمرکز مسلط می‌شوند. به دیدهٔ اینان، بهترین شیوهٔ اعمال نظارت بر داراییهای همگانی شیوهٔ نامتمرکز است ــ یعنی واگذاری این نظارت به گروههایی در سطح محلی، بویژه به کارگرانی که در کارخانه، مزرعه، و فروشگاهها زحمت می‌کشند و مصرف‌کننده‌ای که محصولات کارگران را می‌خرد و مصرف می‌کند. چون

1- centralized 2- decentralized

این اشخاص تأثیر استفاده از دارایی اجتماعی را مستقیم بهتر از همه احساس می‌کنند، در مورد چگونگی استفاده از این داراییها نیز بهتر است خودشان تصمیم بگیرند.

باری، سوسیالیستها هم مثل محافظه‌کاران و لیبرالها، بین خودشان دربارهٔ مسائل مهم اختلاف دارند. اما سوسیالیستها در مخالفت با **سرمایه‌داری** بی‌حد و حصر متفق‌اند و به گمان آنان در هر جامعه‌ای که این نوع سرمایه‌داری صورت غالب دادوستدهای اقتصادی باشد، توزیع قدرت را هم شکل می‌دهد. قدرت مردم فقیر به مراتب کمتر از ثروتمندان است ــ از این رو که برای نظارت بر زندگی، انتخاب محل و شیوهٔ زیست خود توانایی چندانی ندارند. سوسیالیستها ادعا می‌کنند در جامعهٔ سرمایه‌داری، اصطلاحاتی چون «آزادی» و شعارهایی مانند «فرصت برابر» برای بسیاری از کارگران آواز خوش دُهل از دور است. از این رو، برای درک علت مخالفت سوسیالیستها با سرمایه‌داری باید به تلقی آنان از آزادی بپردازیم. سپس با چنین پس‌زمینه‌ای تاریخ سوسیالیسم را می‌کاویم.

آزادی و سرشت انسان

اغلب، بویژه در غرب، می‌شنویم که سوسیالیسم «مخالف آزادی» است. حال آنکه، باید این ادعا را شرح و اثبات کرد. بی‌تردید سوسیالیستها با درک فردگرایانهٔ لیبرال از آزادی که در فصل سوم بحث شد و با معنای محافظه‌کارانهٔ «آزادی بسامان» که در فصل چهارم توصیف شد، مخالف‌اند. این مخالفت بدان معنا نیست که آزادی را ناخواستنی یا بی‌اهمیت بدانند، بلکه مفهوم دیگری از آزادی ارائه می‌دهند. برای فهم بهتر این نظریهٔ دیگر بار به الگوی سه‌پایهٔ خودمان برمی‌گردیم. سوسیالیستها فرد تنها یا انتزاعی را آن *عاملی* که باید آزاد باشد نمی‌دانند، بلکه منظورشان افراد در روابطشان است. سوسیالیستها می‌گویند انسان موجودی اجتماعی یا گروهی است. بنابراین، باید عامل را شخصی در نظر بگیریم که به شیوه‌های گوناگون در ارتباط و وابستگی با دیگران است. باید عامل را بالاخص افرادی در نظر بگیریم که درگیر مناسبات تولید، توزیع، و مبادله با دیگران‌اند. به سخن دیگر، عامل همان تولیدکننده یا کارگری است که نه در مقام فردی تنها بلکه در حکم عضو یک طبقه ــ طبقهٔ کارگر ــ در نظر گرفته شود. علاوه بر این، اعضای طبقهٔ کارگر *اهداف* مشترک چندی دارند، که شامل موارد ذیل است اما به آنها محدود نمی‌شود: انجام دادن

کار، سهم منصفانه‌ای از محصول تولیدشده (یا سود حاصل)، دخالت در ادارهٔ امور، و وجود فرصت یکسان برای هر فرد برای به کار گرفتن تمام ظرفیت استعدادهایش. کارگران سرانجام در تعقیب این هدفها درمی‌یابند که نظام تولید سرمایه‌داری با ایجاد *موانع* گوناگون امیدهایشان را به یأس می‌کشاند.

این موانع یا بندها ممکن است مادی یا ذهنی باشد. یکی از همین موانع تقسیم جامعه است به طبقهٔ ثروتمندان مالک و طبقهٔ فقیرتر تولیدکننده که مجبورند کار خود را برای زندگی بخور و نمیر بفروشند. کسانی که ناچارند تکهٔ گندهٔ وقت و انرژی خود را فقط وقف زنده ماندن کنند، بعید است بتوانند به پرورش کامل استعدادهای خود امید داشته باشند. وانگهی، تقسیم جامعه به طبقاتی با ثروت اقتصادی و قدرت سیاسی نابرابر به تیز و تند شدن اختلافات طبقاتی می‌انجامد که این نابرابریها را از نسلی به نسل بعد، جاری می‌سازد. از قدیم گفته‌اند «ثروتمندان ثروتمندتر، و فقیران فقیرتر می‌شوند» و به همان اندازه که ثروتمندان مالک نظام آموزش و پرورش و اطلاعات (فرستنده‌های رادیو و تلویزیون، روزنامه‌ها، و مانند اینها) شوند یا به هر روی بر این دستگاه نظارت کنند می‌توانند باز هم موانع دیگری را ایجاد یا حفظ کنند. اینان، مثلاً، می‌توانند با تضمین نادانی فقیران دربارهٔ صورتهای اساساً متفاوتی که به جای وضعیت موجود می‌توان بر پا کرد، موانع ذهنی ایجاد و چنین بندهایی را حفظ کنند. بدین‌سان، اعضای طبقات فقیرتر را می‌توان دربارهٔ منافع «واقعی» یا «راستینشان» و دیدگاههای سیاسی و سامانهای اقتصادی دیگر که به منافع آنان بهتر خدمت می‌کند در جهل نگاه داشت.

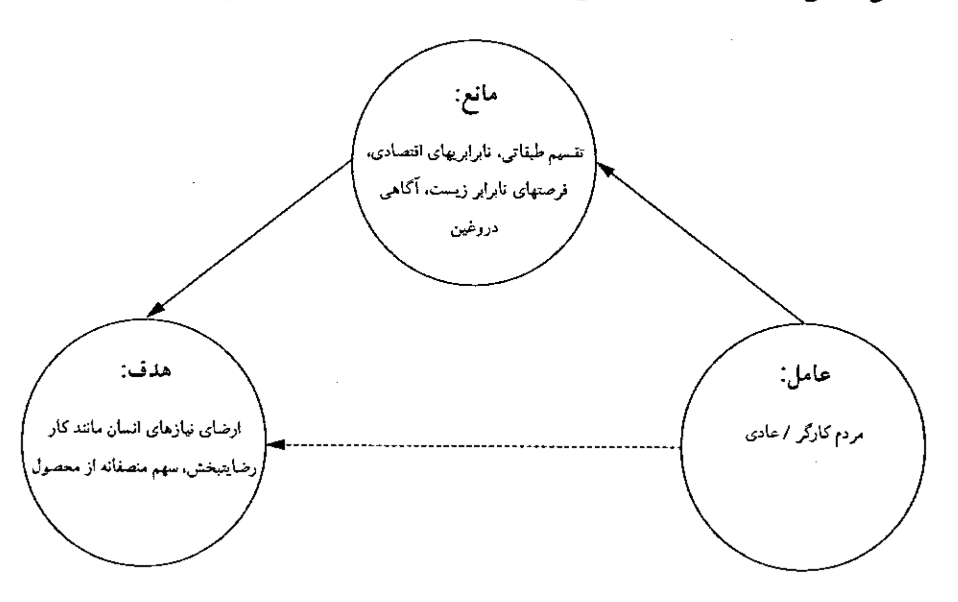
پس، رهایی از چنین موانعی آزادی راستین است و آزادی در پیگیری اهداف و آرزوهای خویش ــ تا جایی که این اقدامات به دیگران آسیب نرساند و زیانبار نباشد. بدین‌سان نباید کسی آزاد باشد که از زحمت دیگری سود خصوصی ببرد. از آن روی که انسانها موجوداتی گروهی یا اجتماعی‌اند، سخن گفتن از آزادی یک کس و نبود آزادی کس دیگر معنا ندارد. یا همه آزادند یا هیچ کس آزاد نیست. کارل مارکس و فریدریش انگلس[1] در بیانیهٔ کمونیستی این نکته را خاطرنشان و اعلام کردند که در جامعهٔ سوسیالیستی «شرط رشد آزادانهٔ هر کس، رشد آزاد همه

1- Friedrich Engels

است.» این مفهوم آزادی با نظریهٔ لیبرالی که قبلاً بررسی کردیم کاملاً متفاوت و در شکل ۵-۱ خلاصه شده است.

پیشگامان سوسیالیسم

نخستین نامی که از ایدئولوژی سوسیالیسم، یا دست کم، از نوع کمونیستی این ایدئولوژی تداعی می‌شود، احتمالاً کارل مارکس است. با این حال، قرنها پیش از مارکس سوسیالیسم وجود داشته است[۱]. گرچه افلاطون اشتراک همگانی کالاها و همسران را به طبقهٔ خاصی در جامعهٔ آرمانی، یعنی نگهبانان[1]، محدود می‌کند، جمهوری وی (حدود ۳۸۰ ق. م.) نمونه‌ای نخستین



شکل ۵-۱ مفهوم سوسیالیستی آزادی

است[۲]. مسیحیان صدر مسیحیت در سده‌های اول و دوم میلادی نمونهٔ نسبتاً متفاوتی از سوسیالیسم را اختیار کردند. آنان معتقد بودند مسیحیان وظیفه دارند در کار و متاعهای دنیوی با

1- Guardians

یکدیگر انبازی کنند. این گونهٔ سادهٔ کمونیسم تا پایان قرون وسطا در زندگی سلک رهبانی ادامه یافت و هنوز هم در بعضی صومعه‌ها باقی است.

اندیشمندان آرمانشهری مانند سرتوماس مور (۱۴۷۸-۱۵۳۵)، قدیس و شهید کاتولیک در آغاز سدهٔ شانزدهم، علاج گناهانی همچون غرور، حسرت و آز را در مالکیت اشتراکی می‌دیدند. مور ادعا می‌کرد سیاستهای مشوق رقابت برای کسب سود مشوق این گناهان نیز است. در نتیجه، بیشتر مردم فقیر و ناتوان بودند، در حالی که تعدادی انگشت‌شمار قدرتمند و ثروتمند شدند. و حتی، این تعداد انگشت‌شمار در ازای آن ثروت مادی که به دست آوردند بهایی پرداختند، چون دنبال پول و مقام دویدن موجب شد از لحاظ معنوی و اخلاقی مستضعف بمانند. شخصیت اصلی کتاب *آرمانشهر* مور (۱۵۱۶) می‌گوید: «هر جا که آدمیان مالی خصوصی دارند و پول معیار سنجش هر چیز است، عادلانه حکومت کردن بر جمهور آنان یا شکوفا کردنشان در کامروایی دشوار است ... اعتقاد واثق دارم که توزیع برابر و عادلانهٔ کالا عملی نیست، و رفاه راستین در امور انسانی ممکن نیست، مگر آنکه دارایی خصوصی غیر قانونی و ممنوع شود»[۲]. و در *آرمانشهر* چنین است. پول محو شده است. هر خانوار کالا یا خدمتی در اختیار جامعه می‌گذارد و مجاز است آنچه نیاز دارد، به رایگان، از انبارهای مشترک غله و دیگر کالاهای اساسی بردارد. به محض آنکه ترس از فقر و گرسنگی و بی‌خانمانی برطرف شود، بنیانهای آز و حسرت ناپدید می‌شود[۳]. جامعهٔ حاصل، در واقع، همچنانکه در نام جناسی یوتوپیا (utopia) (از واژهٔ یونانی eu-topos) پیداست، به معنی «مکان نیکو و شاد» یا «بی‌مکان» است. [در فارسی کلمات «ناکجا آباد» و «آرمانشهر» بیشتر به کار می‌رود.]

البته، آرمانشهرهایی از نوع کتاب مور ساخته‌هایی ادبی باقی ماندند ــ تخیل باروری را سپاس که آنها را متصور شد، اما به رغم این حقیقت، این ساخته‌ها برجهایی رؤیایی بودند. به هر روی، در پی جنگ داخلی انگلیس در دههٔ ۱۶۴۰، دنیای واقعی برای دوره‌ای کوتاه بسیار پذیرای رؤیاهای افراطی و طرحهای آرمانشهری به نظر می‌رسید. طی این دوره، فرقه‌های متعدد سوسیالیستی یا کمونیستی سبز شدند. یکی از این فرقه‌ها، «دیگرها»[1] مدعی بودند خداوند

1- the Diggers

زمین را برای همهٔ مردم آفریده تا به اشتراک از آن بهره گیرند؛ بنابراین، خدا دارایی خصوصی را منع کرده و باید از بین برود. جرارد وینستنلی[1] می‌نویسد «زمین گنجینهٔ مشترکی است» که همه حق دارند آنچه نیاز دارند از آن برگیرند[۴]. دیگرها با این مقدمه به پی‌ریزی کمونهایی پرداختند و شخم زدن زمین برای کاشت را آغاز کردند. اما چون بعضی زمینهایی را که شخم زدند از نظر حقوقی متعلق به آنان نبود، خیلی زود با قانون درگیر شدند و مقامات به جبر کمونهایشان را پراکندند.

این نوع و انواع دیگر نظرات دربارهٔ جامعهٔ سوسیالیستی یا کمونیستی بیشتر بینشی کشاورزی است. کارگران باید کارگر کشاورزی باشند و همراه همدیگر زمین را شخم می‌زدند و در محصول شریک می‌شدند. اما این بینش کشاورزی کهن با فرا رسیدن انقلاب صنعتی منسوخ شد. در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم، دهها هزار روستایی کشتگر زمینهای کشاورزی را ترک کردند، یا در مواردی به زور از آنجا رانده شدند تا در کارخانه و معدن کار کنند. نیروی بخار جایگزین نیروی اسب شد. کشتی بخار جای کشتی بادبانی را گرفت، لکوموتیو به جای درشکه آمد و ماشین ریسندگی جای چرخ‌دستی را گرفت. دیگر کارگران با کشت فصلی زمین محدود نمی‌شدند، بلکه گیر نواختهای سخت‌تر و پی‌گیرتر کارخانه افتاده بودند. تمام اعضای خانواده‌ها ــ پدر، مادر، بچه‌های کوچک ــ در اوضاع و احوالی کثیف و خطرناک هفته‌ای هفتاد تا هشتاد ساعت کار می‌کردند. این خانواده‌ها اغلب گرسنه با مسکن نامناسب، و گاه بی‌خانمان، زندگی نکبت‌بار و کثیفی را می‌گذراندند.

بعضی اشخاص درهم ریختگی و گسیختگیهای اجتماعی حاصل از سرمایه‌داری آغازین را گریزناپذیر فرض می‌کردند، اما گروهی دیگر این تباهیهای غیر لازم و غیر انسانی را مردود می‌شمردند. ویلیام بلیک[2]، شاعر انگلیسی، غصهٔ «کارگاههای تیرهٔ شیطانی»ای را می‌خورد که هوا را آلوده و کارگران را مسموم می‌کرد و چارلز دیکنز رمان‌نویس تباهیهای نظامی را که به خودپسندی و آز پاداش می‌داد در شخصیت ابنیزر اسکروج[3] مجسم ساخت. خشم اخلاقی بر سر زیاده‌رویهای سرمایه‌داری آغازین موجب شد که گروهی اصلاح‌طلب و گروهی دیگر انقلابی و

1- Gerrard Winstanley 2- William Blake 3- Ebeneezer Scrooge

بنیادگرا شوند. لیبرالهای اصلاح‌طلب در آرزوی بهبود اوضاع کار و، در صورت امکان، افزایش دستمزدها بودند. در مقابل، منتقدان تندرو سرمایه‌داری از نابودی نظام مولد این فرصت، آزادی، و ثروت بسیار نابرابر سخن می‌گفتند.

بسیاری از این منتقدان، و نه همهٔ آنان، سوسیالیستهایی از این یا آن نوع بودند. در حملهٔ آنان به سرمایه‌داری، از یک یا هر دو درونمایهٔ اساسی صحبت می‌کردند. یکی، که به آن اشاره کردیم، خشم اخلاقی محض بود؛ دیگری، توسل به علم و تاریخ بود به گونه‌ای که بعضی سوسیالیستها مدعی بودند فرایندهای تاریخی نیمه‌پنهانی در کار است تا سرمایه‌داری را تضعیف کند و راه را برای جامعهٔ سوسیالیستی آینده بکوبد.

سن سیمون

یکی از نخستین کسانی که کوشید سوسیالیسم را بر پایه‌ای «علمی» پی ریزد، اشرافیِ فرانسوی به نام کنت کلود هانری دو سن سیمون[1] (۱۷۶۰–۱۸۲۵) بود. سن سیمون معتقد بود تاریخ انسان به مرحله‌ها یا دورانهای پیاپی تقسیم شده است. با ناپدید شدن صورت قدیم‌تر جامعه، ضرورتاً صورتی نوین پیدا می‌شود تا جای آن را پر کند. هر دوران با حضور طبقه‌هایی خاص نشان می‌خورد و متکی بر باورهایی ویژه است. با بی‌اعتبار شدن این باورها، نظام اقتصادی و اجتماعی متکی بر آنها هم بی‌اعتبار می‌شود. سن سیمون می‌گفت بدین‌سان جامعهٔ فئودالی با حضور نژادگان زمیندار و همچنین روحانیتی نشان می‌خورد که فرضهای دینی و عقاید سازندهٔ بنیان فئودالیسم را بیان می‌کرد. این باورها تضعیف شد و در نهایت جای خود را به جنبش روشنگری و ظهور جامعهٔ صنعتی با تکیه‌اش بر علم و فناوری داد. سن سیمون مدعی بود طبقهٔ نوینی از دانشمندان، مهندسان، و صنعتگران ارج روزافزونی می‌یافتند زیرا بدون آنان هیچ جامعهٔ صنعتی‌ای امکان وجود نمی‌یافت. این صورت تازهٔ جامعه به شدت پیچیده بود و بر مهارتها و دانش یکپارچهٔ انواع بسیار گوناگون کارشناسان و فن‌ورزان متکی بود. در چنان جامعه‌ای سخن گفتن از «فرد» آن طور که باب دل لیبرالها بود، معنایی نداشت. فرد جدا افسانه‌ای

1- Count Claude-Henri de Saint-Simon

بیش نیست. در دنیای واقعی جامعهٔ صنعتی، [شخصیت] افراد به نقشهای اجتماعی و وظایف تولیدیشان تنزل می‌یابد. نسخهٔ سن‌سیمون از «سوسیالیسم» متضمن شناسایی و درک واقعیت پیچیدگی و وابستگی متقابل اجتماعی‌ای است که به‌کاربرد دانش علمی «مثبت» در برنامه‌ریزی اقتصادی و اجتماعی به دست نخبگان کارشناس منتهی می‌شود[۶].

سن سیمون دربارهٔ تبدیل نظارت خصوصی به نظارت همگانی بر دارایی آشکار سخن نراند، اما، قطعاً این بحث را پیش کشید که سرمایه‌داری *آزاد* کارایی ندارد چون کار به اسراف و تبذیر می‌کشد و اشخاصی که برای سود به رقابت برمی‌خیزند یک کالا را بیش از اندازه و کالایی دیگر را بسیار کمتر از نیاز تولید خواهند کرد. سن سیمون اعلام کرد که کارشناسان می‌توانند با برنامه‌ریزی پیش‌بینی و بنابراین نیازهای جامعه را برآورده کنند و نظامی اقتصادی فراهم آورند که مؤثرتر و عادلانه‌تر از سرمایه‌داری باشد.

اگوست کُنت[۱] (۱۷۹۸-۱۸۵۷)، شاگرد سن‌سیمون، همین اندیشه را پیش‌تر برد و با تأکید بر اهمیت برنامه‌ریزی علمی، پیش‌بینی و نظارت اجتماعی خود را پیرو مذهب اثباتی (پوزیتیویسم)[۲] خواند. اگوست کنت می‌گفت «علم پیش‌بینی می‌آورد و از پیش‌بینی نظارت حاصل می‌شود»[۷]. نسخهٔ «اثباتی» کُنت از سوسیالیسم، با تأکید بر نظارت اجتماعی و با نفرتی عمیق از دموکراسی و علاقه‌ای شدید به فن‌سالاری[۳]، یا فرمانروایی کارشناسان، نشان می‌خورد. کُنت، همانند سن سیمون، سوسیالیسم را معادل برنامه‌ریزی اجتماعی «علمی» و نظام‌مند می‌دانست که می‌بایست به جای خود با «مذهب انساندوستی»[۴] تازه‌ای توجیه شود که دانشمندانْ روحانیان عالی‌مقام این مذهب و کُنت پاپ آن باشد[۸].

اگرچه سن سیمون و کنت هوادار نظارت متمرکز بر تولید اجتماعی بودند، دیگر سوسیالیستهای اوایل سدهٔ نوزدهم موضع مخالف آن را برگزیدند. دو تن از هواداران برجستهٔ نوع نامتمرکز سوسیالیسم شارل فوریه[۵] و رابرت اُون[۶] بودند که هر دو الهام‌بخش پیروانی گردیدند و به تأسیس جوامع آرمانشهری در ایالات متحد اقدام کردند. فوریه و اُون طرحهایی برای جامعهٔ سوسیالیستی تدبیر کردند که به همان اندازهٔ طرحهای سن‌سیمون و کُنت

1- Auguste Comte
2- positivism
3- technocracy
4- religion of humanity
5- Charles Fourier
6- Robert Owen

رؤیایی است، اما رؤیاهای این دو نفر جوامع کوچک، خودکفا و خودگردانی است که در آنها کارشناسان تصمیم گیرنده نیستند و همهٔ اعضای بالغ جامعه در تصمیم‌گیری شرکت می‌کنند.

فوریه

شارل فوریه (۱۸۳۷-۱۷۷۲) سوسیالیستی فرانسوی است که رؤیای آرمانشهریش از دل‌ملغمه‌ای از عرفان، شماره‌بینی[1] و نظریهٔ سرهم‌بندی شدهٔ روان‌شناسی برخاسته است. فوریه معتقد بود جامعهٔ نوین آن قدر هم که اعضایش خیال می‌کنند از بربریت دور نیست. از جمله آلودگیهای فراوان این جامعه خباثتهای تجارت، خودپسندی، و فریب (دقیق بگوییم ۱۴۴ خباثت) است. فقط دیگران را فریب نمی‌دهیم؛ خود را هم با باورهای خطا یا دروغینمان فریب می‌دهیم ــ بویژه، این باور که ثروت خوشبختی می‌آورد. خباثتهای جامعهٔ تجاری که دیوانه‌وار در پی ثروت می‌دود، در نهادهای این جامعه تجسم یافته است. نهادهای ازدواج، خانوادهٔ مردسالار، و بازار رقابتی مانع ارضای شورهایی است که تعدادشان دوازده تاست: شورهای پنج حس، همراه شورهای خانواده‌گرایی[2]، دوستی، عشق، و بلندپروازی؛ و افزون بر اینها، شور «پروانه» که ما را به جستجوی تنوع می‌کشاند، شور دسیسه‌چینی برای تحریک و توطئه، و شور «ترکیب» برای تلفیق شادیهای جسمی و روحی. شور سیزدهمی هم برای «هماهنگی» هست که از تعادل معقول شورهای اساسی برمی‌خیزد. اما فوریه بر این پای می‌فشرد که جامعهٔ تجاری‌رقابتی شوق به هماهنگی را سرکوب می‌کند. هنگامی که در برابر یکدیگر ــ و در برابر خود نیز ــ جبهه گرفته‌ایم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم با رقابت بر سر شغل و منفعت این شور را ارضا کنیم. انسان تنها هنگامی به عالیترین مرحله، یعنی به «هماهنگی»[3] می‌رسد که بر خباثتهای این جامعه غلبه کنیم، در این صورت انسانها آزادانه برای خیر همگانی با هم همکاری خواهند کرد.

فوریه رؤیای خود دربارهٔ جامعهٔ هماهنگ را در «جامعهٔ کوچک و مستقل اشتراکی»[4]، یعنی اجتماعی متشکل از حدود ۱۶۰۰ تا ۱۶۱۰ نفر ــ به گفتهٔ وی جمعیت آرمانی ــ شرح داده است که ساکنان آن هر چه نیاز دارند تولید می‌کنند و همهٔ شورها کاملاً ارضا می‌شوند. جامعهٔ کوچک

1- numerology 2- familism 3- harmonism 4- phalanstery

و مستقل اشتراکی مبتنی بر اصل «کار پر جاذبه» است که می‌گوید مردم تنها هنگامی داوطلبانه کار می‌کنند که شغلی داشته باشند که علاقه‌ها و استعدادهایشان را درگیر کند. کسانی که پرورش چیزی را دوست دارند، باغبان می‌شوند. آنان که بچه‌ها را دوست دارند مهد کودک درست می‌کنند. و بچه‌هایی که دوست دارند خاکبازی کنند، خیابانها را جارو و زباله‌ها را جمع می‌کنند. چون در این وضع، مردم آزادانه و خودانگیخته کار می‌کنند، به دستگاه جبارانهٔ دولت ــ قانون، پلیس، دادگاه، زندان ــ نیازی نخواهد بود. آن جامعهٔ سوسیالیستی که در تصور فوریه بود مولد، خوشبخت و آزاد بود.

اُوِن

رابرت اُوِن (۱۷۷۱-۱۸۵۷) سرمایه‌داری انگلیسی بود که به علت وحشت از تأثیرات‌سرمایه‌داری نخستین سوسیالیستی پر شور شد. به نظر او مستی، عشرتگری، دزدی و تباهیهای دیگر نتیجهٔ گناه نخستین یا نقایص شخصیتی فرد نیست، بلکه حاصل نظام اجتماعی مسخ‌شده است. نظام سرمایه‌داری با پاداش به آز و خودپسندی سرمایه‌دار پیامی نادرست به جوانان می‌دهد. پس چندان تعجبی ندارد که اشخاص بسیاری تلاش کنند تا به قیمت قربانی کردن دیگران خودشان را جلو بکشند. درمان تباهیهای سرمایه‌داری نه تنها در نظام نوین تولید ــ تولید تعاونی به نفع همگان ــ است بلکه همچنین در نظام آموزشی نوین. اُوِن معتقد بود که منش مسخ‌شده حاصل آموزش ناقص است ــ در اینجا «آموزش» در گسترده‌ترین معنای ممکن‌آن، یعنی مجموعهٔ همهٔ تأثیرات شکل‌دهندهٔ زندگی فرد، مد نظر است.

در سال ۱۸۰۰ در نیو لانارک[1]، در اسکاتلند، اُوِن کارخانهٔ پارچه‌بافی نمونه‌ای را ایجاد کرد که با معیارهای آن زمان اقدامی بنیادگرا بود. کارخانه بسیار تمیز و شرایط کار نسبتاً ایمن بود. ساعات کار کاهش یافته بود. به‌کارگیری کودکان زیر ده سال نه تنها مجاز نبود بلکه از جیب‌صاحب کارخانه درس می‌خواندند. کودکان علاوه بر سه درس خواندن، نوشتن و حساب ارزش و ضرورت همکاری در همهٔ ابعاد زندگی را می‌آموختند.

1- New Lanark

اُوِن در کتاب منظری نو از جامعه[1] (۱۸۱۴) به توصیف و دفاع از این و دیگر اقداماتش پرداخت[۹]. طی ده سال بعد، اُون خستگی‌ناپذیر کوشید سرمایه‌داران را وا دارد که امتیازات برنامهٔ او را درک کنند. همچنین کوشید کارگران را در رؤیای خود از شبکه‌ای از جماعتهای کوچک و خودکفا که در سراسر جهان گسترده خواهد شد سهیم کند. موفقیت او در بین کارگران بیشتر از موفقیت او در بین سرمایه‌داران بود که نگران حمله‌های تند اُون بر دارایی خصوصی و دین بودند و از محبوبیت روزافزونش در بین طبقهٔ کارگر می‌ترسیدند. در سال ۱۸۲۴، اُون اندیشه‌هایش را به امریکای شمالی برد. او در زمینی به مساحت ۳۰،۰۰۰ جریب که در جنوب غربی ایندیانا خریده بود، جامعهٔ سوسیالیستی «هماهنگی نوین»[2] را بنا نهاد و قصد داشت آن را به مثابهٔ الگویی برای سازمان اجتماعی سامان دهد. با این حال، ظرف چهار سال این کوشش به شکست انجامید و اُون بخش اعظم ثروت خود را در این اقدام متهورانه از دست داد. وی باقیماندهٔ عمر خود را صرف اشاعهٔ اتحادیه‌گرایی[3] و هواداری از استقرار تعاونیهایی کرد که کارگران صاحب آن باشند و هسته‌ای برای رشد احتمالی جامعهٔ فراگیرتر و بزرگتر سوسیالیستی باشد.

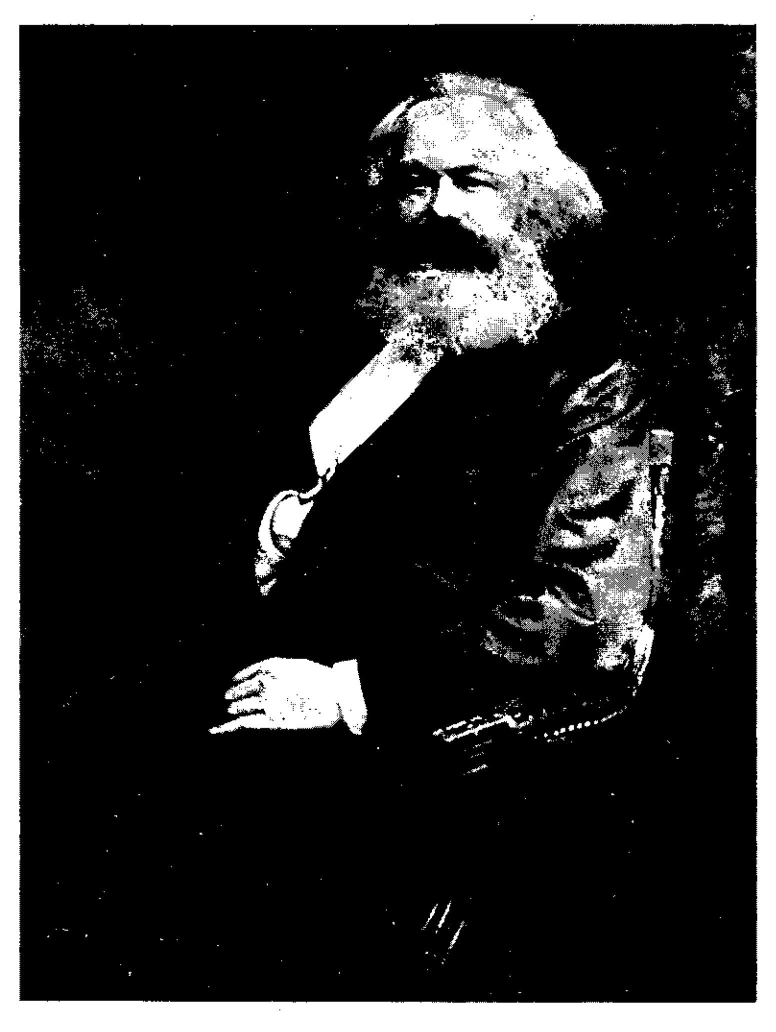
اندیشمندان بی‌شمار دیگری هم رؤیاهایی پروراندند و برنامه‌هایی برای جامعهٔ سوسیالیستی پیش نهادند. به رغم اهمیت فراوان این هواداران **سوسیالیسم تخیلی**[4]، به هر روی، هیچ یک از این تلاشها تأثیر و دوام برنامه‌های کارل مارکس را نداشته است. در واقع، در نیمهٔ سدهٔ بیستم نزدیک یک‌سوم جمعیت جهان در حکومتهایی زندگی می‌کردند که داعیهٔ پیروی از مارکس را داشتند. پس، با اطمینان می‌توان گفت که مارکس نه تنها مهمترین اندیشمند تاریخ سوسیالیسم بلکه یکی از مهم‌ترین اندیشمندان تمامی تاریخ است. و همین دلیل برای مطالعهٔ دقیق و عمیق نظراتش بس است.

1- *A New View of Society* 2- New Harmony 3- unionism 4- utopian socialism

سوسیالیسم کارل مارکس

مارکس جوان

کارل مارکس در سال ۱۸۱۸ در شهر تریر[1] در راینلاند[2] آلمان از پدری حقوقدان متولد شد که آیین یهود را ترک کرده و مسیحی شده بود، زیرا حکومت اعلام کرده بود هیچ یهودی‌ای اجازه ندارد وکالت کند. خانوادهٔ مارکس گرچه ثروتمند نبودند، آن اندازه ثروت داشتند که بتوانند فرزندشان



کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)

1- Trier 2- Rhineland

کارل را به دانشگاه بُن بفرستند کارل در بُن حقوق خواند و به فعالیتهای رایج دانشجویان، مثل دمی به خمره زدن در آبجوفروشی محل، بحث سیاسی، و شرکت در دوئل با دانشجویی دیگر پرداخت. پدر و مادر مارکس که از کمبود جدّیت تحصیلی و «پرخاشگری خشونت‌آمیز» فرزندشان به وحشت افتاده بودند، او را واداشتند به دانشگاه برلین برود که کوشش بیشتری را از دانشجو می‌طلبید. در سال ۱۸۴۱، مارکس به درجهٔ دکترا در فلسفه نائل شد و توقع داشت که سمتی دانشگاهی بیابد. اما، با توجه به اندیشه‌های سیاسی آزادیخواهانه و تبار یهودیش در جامعهٔ محافظه‌کار و ضد یهود، آرزوهای دانشگاهی مارکس تحقق نیافت. به روزنامه‌نگاری روی آورد، نخست در مقام خبرنگار و بعد در سال ۱۸۴۲، در مقام سردبیر نشریهٔ لیبرال *راینیشه تسایتونگ (تایمز راین)*[1] فعالیت می‌کرد. سال بعد، با عشق دوران کودکیش ازدواج کرد و به پاریس رفت تا سردبیری *سالنامه‌های فرانسوی ــ آلمانی (دویچه فرانتسوزیشه یاربوشر)*[2] را برعهده گیرد. در پاریس، مارکس دوست و همکار فریدریش انگلس شد و مشارکتی فلسفی - سیاسی تشکیل دادند که حدود چهل سال دوام آورد.

پیشهٔ آغازین مارکس در مقام خبرنگاری افشاگر دو دگرگونی مهم در بینش او ایجاد کرد. نخست به اهمیت اساسی سیاسی و اجتماعی مسائل اقتصادی ــ مالکیت بر دارایی، نیروهای بازار، کوشش نظام‌مند دولت در ترجیح اغنیا به فقرا ــ پی برد. دوم، موضع لیبرالی را ترک کرد، انقلابی شد و بدین اعتقاد گرایید که نظام اقتصادی و سیاسی زمان او فاسدتر از آن بود که بتوان اصلاحاتی را از درون آن توقع داشت. حرکت مارکس به سوی تندروی سیاسی با تجربه‌اش با پلیس پروس شدت گرفت؛ چه، آنان هر دو نشریه‌ای را که مارکس در آن کار می‌کرد سانسور، توقیف و سرانجام تعطیل و حکم بازداشت او را صادر کردند. مارکس که از ترس زندانی شدن نمی‌توانست به آلمان بازگردد دوران تبعید «موقت» خود را آغاز کرد که تا زمان مرگش در سال ۱۸۸۳ ادامه یافت[۱۰].

مارکس در حالی که به مزاح می‌گفت مقامات آلمانی «آزادی مرا به من باز پس دادند» به علایق فلسفی خود بازگشت و غرق در مطالعهٔ جدی و نظام‌مند فلسفهٔ گئورگ ویلهلم فریدریش

1- *Rheinische Zeitung (Rhenish Times)*

2- *Deutsch-Französische Jahrbücher (German-French Yearbook)*

هگل[1] (۱۷۷۰-۱۸۳۱) شد. نتیجهٔ این زحمات مارکس *دستنوشته‌های فلسفی و اقتصادی*[2] به سال ۱۸۴۴ است که در زمان حیاتش انتشار نیافت. اما این اثر تأثیر پایدار هگل را بر طرح اصلی و درونمایه‌های آثار بعدی مارکس به‌روشنی آشکار می‌سازد. بدین علت که بدون آگاهی از فلسفهٔ هگل فهم نظریهٔ سیاسی و اقتصادی مارکس تقریباً غیرممکن است، باید چند ویژگی اصلی فلسفهٔ هگل را کوتاه بررسی کنیم.

تأثیر هگل

هگل در طول دوران زندگیش و تا دو دهه پس از مرگ نیز در عمل بر تفکر فلسفی در آلمان سیطره داشت. آلمانیهای تحصیلکرده، بویژه جوانان، بیشتر در چارچوب فلسفهٔ هگل به بحث دربارهٔ تاریخ، سیاست، و فرهنگ می‌پرداختند. فلسفهٔ تاریخ هگل نفوذی ویژه یافت. هگل بر آن بود که تاریخ انسان در سویی خاص و بنابر الگویی حرکت می‌کند که دست کم در بازنگری می‌توان آن را بازشناخت. تاریخ حکایت آشکارگی یا تطور ذهن یا روح *(Geist)* است. فراتر از آنچه در اصطلاح «روح انسان» است (مثلاً، در جملهٔ نخستین صعود به قلهٔ اورست حاکی از پیروزی روح انسان است)، هیچ چیز لزوماً معنوی یا اسرارآمیزی دربارهٔ «روح» وجود ندارد. شاید بتوان گفت که روح مجموعه‌ای از عاملهای بالقوه‌ای است که به انتظار تحقق یا گسترش نشسته‌اند. مهم‌ترین این عاملها ظرفیت برای آزادی است. به دیدهٔ هگل، تاریخ حکایت مبارزهٔ روح برای غلبه بر موانع بر سر راه جستجویش برای آزادی و خودرستگاری[3] است. در جریان این مبارزات، روح متحمل دگرگونی می‌شود، و پیوسته پخته‌تر و گسترده‌تر می‌شود.

در اینجا، مفهوم اساسی دیگری در فلسفهٔ هگل ــ یعنی «بیگانگی»[4] یا «از خود بیگانگی» (Entfremdung) ــ سر برمی‌آورد. روح از طریق توالی جداییها یا از خود «بیگانگیها» به صورتهای عالیتر و جامعتر خویش دست می‌یابد. به سخن دیگر، روح سفری در پیش می‌گیرد که به رشد روحی یا روانی هر فرد انسان شباهت دارد. نوزاد نخست نمی‌تواند بین خود و مادرش تمییز قائل شود. با این حال، باگذشت زمان نسبت به خودش، در حکم موجودی جدا با نیازها و

1- Georg Wilhelm Friedrich Hegel
2- *Economic and Philosophical Manuscripts*
3- self-emancipation
4- estrangement

خواسته‌هایی متمایز از نیازها و خواسته‌های پدر و مادرش، آگاهی می‌یابد. این گذر از نوزادی به کودکی نخستین مرحله از چند مرحلهٔ از خود بیگانگیهایی است که فرد از طریق آنها به رشد شخصیت ممتاز خود دست می‌یابد. و همچون سرگذشت هر فرد، تاریخ انسان نیز بدین ترتیب است که نوع بشر از طریق رشته تلاشها و «از خودبیگانگیها»ی پیاپی ویژگیهای متمایز خود را شکل می‌دهد. این دگرگونیها اگرچه رنجبار و گاه به شدت دردناک است، برای رشد و شکل دادن روح به صورتهای عالی‌تر و نو ضروری است.

مراحل مختلفی که روح از آن عبور می‌کند آشکارکنندهٔ چیزی است که هگل آن را **«زیرکی‌خرد»** (List der Vernunft) و طرز عمل **«دیالکتیک»** می‌نامد. تک تک انسانها و حتی ملتهایی تمام، شخصیتهای نمایش برملا کنندهٔ عظیمی هستند که طرحش ـ پیشرفت روح و رشد آزادی ـ برای آنان ناشناخته است. هر یک نقش خود را ایفا می‌کند، بی‌آنکه بداند چگونه این نقش در کل بزرگتری جای می‌گیرد. این حکایت به طرز «دیالکتیکی» از طریق برخورد اندیشه‌ها و آرمانهای متضاد آشکار می‌شود. از این ستیز، اندیشه‌ها و آرمانهای جامع‌تر و تازه‌ای سر برمی‌آورند. برجسته‌ترین این اندیشه‌ها اندیشهٔ آزادی است. در دوران باستان و در قرون وسطا، آزاد بودن به معنای برخورداری از جایگاه حقوقی ویژه‌ای بود که به انسان آزاد تعلق داشت و بیشتر مردم، از جمله بردگان و زنان از آن محروم بودند. به هر روی، آزادی از طریق دیالکتیک خرد طی زمان به نحوی به اندیشه‌ای فراگیر بدل می‌شود که دیگر در ظرف مراسم و سنتهای کهن جای نمی‌گیرد. روح در جستجویش برای آزادی و خودْتحققی[1] صورتهای اجتماعی کهن را درهم می‌شکند و به آفرینش صورتهای نوین یاری می‌رساند.

هگل برای توضیح چگونگی کارکرد فرایند دیالکتیکی برای ارتقای آزادی انسان از ما می‌خواهد تا آن نوع ستیزی را مجسم کنیم که ممکن است بین ارباب و برده روی دهد[۱۱]. بنابر شرح هگل، ارباب از طریق چیرگی جسمانی بر دیگری که او را به بردگی می‌کشاند، ارباب او می‌شود. نخست، بنده سپاسگزار است که زنده مانده، و همچنین نگران از اینکه مبادا ارباب جانش را بگیرد. برده خود را از چشم ارباب پست و خوار و وابسته می‌بیند. ارباب نیز خود را از

1- self-realization

چشم برده، برتر، در سلک بزرگان، و مستقل می‌بیند. با این حال، هر کدام برای ارباب و برده بودن به دیگری محتاج است: اگر ارباب قرار است ارباب باشد باید برده‌ای داشته باشد؛ و برده هم باید اربابی داشته باشد تا برده باشد. اما این رابطه ناپایدار است. برده در زنجیرهای خویش زجر می‌کشد و در رؤیای آزادی است. مشتاق است هویت بردگی را رها کند و هویت انسان آزادی را اختیار کند (یا بازیابد). به سخن دیگر، برده می‌خواهد که ارباب انسانیتش را به رسمیت بشناسد و بدان معترف باشد، که به جای خویش مستلزم آن است که ارباب با برده چون انسانی برابر رفتار کند ــ یعنی، او را آزاد سازد. با این حال، ارباب نمی‌تواند بدون آنکه از نظر اجتماعی از هویت خود ــ یعنی ارباب بودن ــ دست بکشد برده را آزاد کند. ارباب می‌خواهد برده هویت او را در مقام ارباب به رسمیت بشناسد و تأیید کند و برده می‌خواهد ارباب او را انسانی به شایستگی خودش بداند. خواسته‌های این دو به‌روشنی با هم متناقض‌اند، زیرا ناسازگارند و هر دو نمی‌توانند خشنود باشند. صحنه مهیای نبرد آخرین است.

در آغاز به نظر می‌رسد که ارباب دست بالا را دارد. همهٔ قدرت در اختیار اوست. او کلید همهٔ قفلها را دارد. انحصار وسایل سرکوب ــ زنجیر، شلاق، و دیگر وسایل شکنجه ــ در دست او است و با این حال، وقتی برده از شناسایی برتری اجتماعی یا اخلاقی سر پیچد، برده دست بالا را می‌یابد. او چیزی را که ارباب می‌خواهد اما نمی‌تواند تحمیل کند، از ارباب دریغ می‌کند. از لحظهٔ امتناع برده، مواضع آنان به گونه‌ای مؤثر وارونه می‌شود. معلوم می‌شود ارباب تمام مدت وابستهٔ برده بوده است. نه تنها زندگیش وابستهٔ کار برده، بلکه هویتش هم وابستهٔ حضور و اطاعت مستمر برده است ــ زیرا بدون برده حتی ارباب هم نمی‌تواند *باشد*. بنابراین، گذشته از ظواهر، ارباب در واقع «آزاد»تر از برده نیست، چون نقش اجتماعیش به شیوهٔ خاص خود محدودکننده و دست و پاگیر است، و مانع رشد اخلاقیش می‌شود و او را از انسانیت مشترکش با برده جدا می‌کند. زمانی که هر دو به این تشخیص برسند، دیگر ارباب و برده نیستند و رسم بردگی کنار و پشت سر گذاشته می‌شود. سرانجام با زدوده شدن «خصوصیت»شان (نقشهای اجتماعی ویژه‌شان از منظری تاریخی)، ارباب سابق و بردهٔ سابق با یکدیگر در «کلیت» یا انسانیت مشترکشان در مقام انسانهای آزاد و برابر با هم رو در رو می‌شوند. برده با آزاد ساختن خویش اربابش را نیز آزاد کرده است.

هگل این حکایت را تعریف می‌کند تا نشان دهد که دیالکتیک چگونه عمل می‌کند تا اجازه دهد اندیشهٔ آزادی مرزهای رسم ظاهراً خدشه‌ناپذیری را در هم بشکند. همچنانکه به زودی خواهیم دید، مارکس شخصیتها را تغییر می‌دهد، و این سرگذشت را تعدیل می‌کند، اما اساس منطق دیالکتیکی حکایت هگل را دست‌نخورده حفظ می‌کند.

نظریهٔ مارکس دربارهٔ تاریخ

پس از مرگ هگل، پیروانش به دو شاخهٔ عمده تقسیم شدند. در یک طرف، هگلیهای راست و محافظه‌کار قرار داشتند که تفسیری یزدان‌شناختی از فلسفهٔ تاریخ هگل ارائه می‌کردند. اینان «روح» را به معنای خدا یا روح‌القدس می‌گرفتند، و تاریخ انسان برنامهٔ الهی را آشکار می‌کند. در سوی دیگر، هگلی‌های چپ یا جوان، و در بین آنان کارل مارکس، بودند. آنان بر آن بودند که می‌توان از فلسفهٔ هگل تفسیری افراطیتر از آنچه شاید خود او هم تشخیص داده بود ارائه کرد. بنابراین مارکس به امید آشکار ساختن «هستهٔ عقلانی واقع در پوستهٔ عرفانی» فلسفهٔ هگل در سالهای ۱۸۴۳-۱۸۴۴ دوباره به بررسی هگل پرداخت[۱۲].

مارکس، همانند هگل، تاریخ را سرگذشت مبارزه و زحمت انسان می‌دانست. اما تاریخ برای مارکس سرگذشت مبارزهٔ «روح» از بدن آزادشده نیست، بلکه مبارزات نوع انسان در جهانی دشمن‌خو و در برابر چنین دنیایی است. انسانها مجبور بودند برای زنده ماندن در برابر گرما و سرما و تهدید همیشه‌حاضر گرسنگی مبارزه کنند تا روزی خود را از طبیعتی سرکش بستانند. اما انسانها به مبارزه با همدیگر نیز پرداخته‌اند. از منظری تاریخی، مهمترین این ستیزها را باید در مبارزهٔ طبقه‌ای در برابر طبقهٔ دیگر یافت. مارکس و انگلس در *مانیفست کمونیست* می‌نویسند: «تاریخ همهٔ جامعه‌های موجود تا امروز تاریخ مبارزات طبقاتی است»[۱۳]. طبقات مختلف ــ اربابان و بردگان در جامعه‌های برده‌داری، خانها و رعایا در جامعهٔ فئودالی، و بعداً سرمایه‌داران و کارگران در جامعهٔ سرمایه‌داری ــ منافع، اهداف و آرزوهای متفاوت، اگر نه کاملاً متضاد، دارند. تا زمانی که جامعه به طبقات مختلف تقسیم شود، ستیز طبقاتی ناگزیر است.

در اینجا برای درک موضع مارکس باید منظور مارکس را از طبقه، از چگونگی ایجاد طبقات و از ستیز طبقاتی در تفکر او و بینش او را از چگونگی پیدایش جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیستی

بررسی کنیم. باید به **مفهوم** (یا **تفسیر**) **مادی تاریخ**[1]، که مارکس آن را «سرنخ بررسیهای خود» می‌نامد نگاه کوتاه و دقیقی بیفکنیم.

مارکس تفسیر خود را از آن روی تاریخ *مادی* نامید تا آن را از تفسیر «آرمانی» (ایده‌آلیستی) هگل متمایز کند. آنجا که هگل تاریخ را حکایت خودتحققی روح می‌انگاشت، مارکس تاریخ را سرگذشت مبارزات طبقاتی بر سر منابع و منافع متضاد مادی یا اقتصادی می‌دید. این بدان معنا نیست که مارکس، آن گونه که گاه او را به آن متهم می‌کنند، به «جبرگرایی اقتصادی» اعتقاد داشته و می‌خواسته است «همه چیز را به اقتصاد کاهش دهد». به هر روی، او بر اهمیت اساسی تولید مادی تأکید می‌کرد. مارکس می‌گفت «انسانها پیش از هر کار دیگر نخست باید وسایل گذران زیستشان را تولید کنند» ـ خوراکی که بخورند، لباسی که بپوشند، خانه‌هایی که در آن زندگی کنند و مانند اینها. مارکس معتقد بود که هر چیز دیگر از ضرورت تولید وسایل مادی گذران زیست ما پیروی می‌کند [۱۴].

تولید مادی مستلزم دو چیز است. نخست، مستلزم آن است که مارکس **نیروهای مادی تولید**[2] می‌نامید. این نیروها از یک نوع جامعه تا نوع دیگر آن با هم تفاوت دارند. مثلاً، نیروهای تولید در جامعهٔ شکارگر بدوی شامل صید، کمان، تیر، کارد و دیگر ابزارهای شکار است. در جامعهٔ پیچیده‌تر کشاورزی، نیروهای تولید شامل دانه‌هایی است که باید کاشته شود، کج‌بیل و دیگر وسایلی که در کاشت و برداشت محصول به کار می‌روند و ابزارهایی که برای جدا کردن گندم از کاه، آسیاب کردن غله، پختن نان، و مانند اینها کاربرد دارند. و در جامعهٔ باز هم پیچیده‌تر صنعتی نیروهای تولید شامل مواد خام (سنگ معدن فلزات، زغال‌سنگ، چوب، نفت، و مانند اینها)، تجهیزات استخراج این مواد از حالت طبیعیشان، کارخانه‌های تبدیل‌کنندهٔ کالاها از این مواد، کامیونها و وسایل حمل بار برای حمل مواد خام به کارخانه‌ها و محصولات تمام‌شده به بازار، و مانند اینهاست.

علاوه بر مواد خام و تجهیزات ـ نیروهای تولید ـ تولید مادی مستلزم عامل دیگری است که مارکس آن را **روابط اجتماعی تولید** می‌نامید. انسانها خود را سازماندهی می‌کنند تا مواد خام

1- materialist conception / interpretation of history
2- material forces of production

را استخراج کنند، و دستگاههایی را اختراع کنند و بسازند و به کار اندازند و تعمیر کنند، کارخانه بسازند و برای آن نیرو تأمین کنند، و مانند اینها. صرف نظر از اینکه تولید مادی تا چه اندازه ابتدایی یا پیچیده باشد مستلزم درجه‌ای از تخصص است ــ آنچه آدام اسمیت «تقسیم کار» نامید، مارکس روابط اجتماعی تولید (یا گاهی به صورت کوتاه «روابط اجتماعی») نامید. انواع مختلف جامعه ــ یا آن طور که مارکس گاهی می‌گفت «صورتبندیهای اجتماعی» ــ رابطه‌های اجتماعی بسیار متفاوتی برای تولید دارند. مثلاً هر جامعهٔ شکارگر شکارچیانی دارد ــ تقریباً همیشه مردانی جوان ــ که به صورت دسته‌های شکارچی سازماندهی شده‌اند، زنانی که باردار می‌شوند و بچه‌ها را بزرگ می‌کنند، و پوست را به پوشاک، پتو، و دیگر اقلام سودمند تبدیل می‌کنند، و دیگرانی که هر کدام وظایف متفاوتی دارند. در هر جامعهٔ کشتگر، روابط اجتماعی تولید شامل کسانی می‌شود که ابزارها را می‌سازند، اسبها را نعل و افسار می‌کنند، تخمها را می‌کارند و محصول را درو می‌کنند، غله را باد می‌دهند و از کاه جدا می‌کنند، آن را آسیاب یا آرد می‌کنند، و کسانی که نان می‌پزند. روابط اجتماعی تولید در جامعهٔ صنعتی از این هم پیچیده‌تر است. این روابط شامل معدنچیانی است که سنگهای کانی را استخراج می‌کنند، هیزم‌شکنانی که درختها را می‌اندازند و الوار را جابه‌جا می‌کنند، کارگران راه‌آهن که مواد خام را به کارخانه حمل می‌کنند، کسانی که ماشینها را اختراع می‌کنند و می‌سازند و با آنها کار می‌کنند و آنها را تعمیر می‌کنند، بانکداران و دلالانی که سرمایه را فراهم می‌آورند و سرمایه‌گذارانی که سرمایه‌گذاری می‌کنند و بسیاری کسان دیگر.

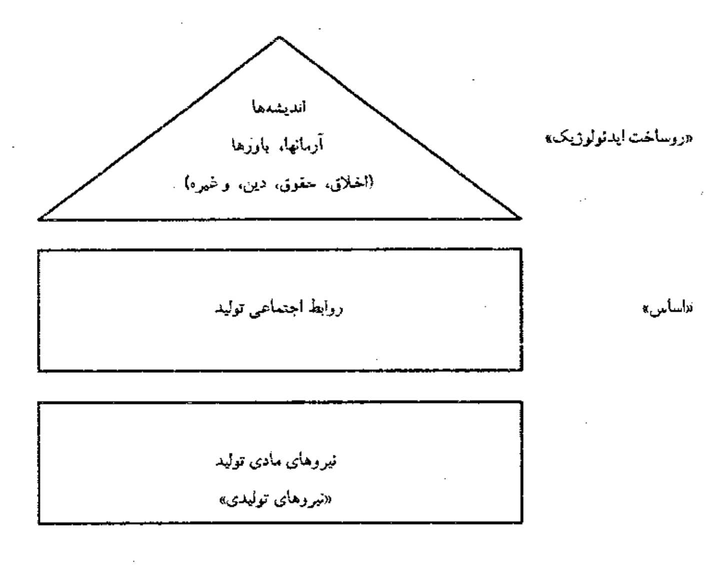
طبقات مختلف از دل همین روابط اجتماعی تولید برمی‌خیزند. مارکس پیشنهاد می‌کند که برای تحلیل اجتماعی «علمی» می‌توانیم با این تصور که هر جامعه دربردارندهٔ دو طبقهٔ ستیزگر است، یکی سرور دیگری، به نوعی ساده‌سازی کنیم. جامعهٔ برده‌دار طبقهٔ فرادست اربابان و طبقهٔ فرودست بردگان را دارد. در جامعهٔ فئودالی، دو طبقهٔ ستیزگر خانهای فئودال و رعایای آنان‌اند. و در جامعهٔ سرمایه‌داری صنعتی، این طبقات را سرمایه‌داران ــ که مارکس آنان را **بورژوازی** می‌نامد ــ و کارگران مزدبگیر، یا **پرولتاریا**[1] تشکیل می‌دهند. تعلق طبقاتی هر کس به

1- proletariat

رابطهٔ او با نیروهای تولید بستگی دارد. به طرزی بسیار تقریبی، چنانچه خود شما صرفاً وسیله یا نیروی تولید باشید، درست به همان سان که یابوی بارکش یا دستگاهی نیروی تولید محسوب می‌شود، در آن صورت به طبقهٔ فرودست تعلق دارید. و اگر مالک و نظارت‌کننده بر نیروهای تولید ــ از جمله نیروهای انسانی ــ باشید، در آن صورت به طبقهٔ فرادست تعلق دارید. به بیانی کمتر تقریبی و دقیقتر، اگر مالک چیزی نباشید، بلکه در واقع مجبور باشید کار یا «نیروی کار» خود را برای سود یا شادی دیگری به او انتقال دهید، به طبقهٔ فرودست یا کارگر تعلق دارید.

مارکس خاطرنشان می‌کند که در هر جامعهٔ طبقاتی گرایش کلی آن است که طبقهٔ فرادست بسیار کوچکتر از طبقهٔ فرودست باشد. تعداد بردگان خیلی بیشتر از اربابان و شمار رعیت بیش از خانهای فئودال، و تعداد کارگران بسیار بیشتر از سرمایه‌داران است. به هر روی، آنچه طبقهٔ فرمانروا از نظر تعداد کم دارد به دو شیوهٔ دیگر بیشتر از آن را جبران می‌کند. نخست، طبقهٔ فرمانروا عوامل و دستگاههای جبارانه ــ پلیس، دادگاه، زندان، و دیگر نهادهای دولتی ــ را در اختیار دارد. به نظر مارکس، دولت نوین در جامعهٔ سرمایه‌داری صرفاً «کمیته‌ای» اجرایی است برای «ادارهٔ امور مشترک بورژوازی»[۱۵].

با این حال، مارکس تأکید می‌کند که طبقهٔ فرمانروا فقط به ضرب شمشیر حکومت نمی‌کند. اگر چنین می‌کرد، حاکمیتش چندان دوام نمی‌آورد. دوام و ثبات چیرگی طبقهٔ فرمانروا به عامل دیگری بستگی دارد که دربارهٔ اهمیت بیشترش می‌توان چنین استدلال کرد: اندیشه، اعتقادها، و افکار ــ «شعور» ــ طبقهٔ کارگر را هدایت می‌کند. اساس اقتصادی ـ مادی هر جامعه را «روساختی ایدئولوژیکی» می‌پوشاند ــ یعنی مجموعه‌ای از اندیشه‌ها، آرمانها، و باورهایی که ترتیبها و نهادهای آن جامعه را مشروع و توجیه می‌کند ــ محدود می‌نماید. این اندیشه‌ها ماهیتاً صورتهای متعددی ــ سیاسی، یزدان شناختی، حقوقی، اقتصادی ــ اختیار می‌کنند، اما در تحلیل نهایی، نقش مشابهی دارند: توضیح دادن، توجیه کردن، و مشروعیت بخشیدن به تقسیم کار، تفاوتهای طبقاتی، و تفاوتهای عظیم در ثروت، جایگاه اجتماعی و قدرت موجود در هر جامعهٔ مشخص. به قول مارکس در هر جامعهٔ طبقاتی همیشه شاهدیم که ایدئولوژی به سود طبقهٔ فرادست و به زبان طبقهٔ فرودست عمل می‌کند (شکل ۵-۲ را ببینید).



شکل ۵-۲ *مادیگرایی مارکسی*

مارکس نوشت: «اندیشه‌های طبقهٔ فرمانروا در هر دورانی اندیشه‌های حاکم هم است»[۱۶]. منظور مارکس آن بود که اندیشه‌های «غالب» پذیرفتنی در هر جامعه به خدمت به منافع طبقهٔ فرمانروا گرایش دارد. اعضای طبقهٔ حاکم هر کدام می‌توانند تفاوتهایی ــ شخصی، سیاسی، و مانند اینها ــ داشته باشند. اما در مقام طبقه در حفظ سیطرهٔ اقتصادی و اجتماعی طبقهٔ خود نفع غالبی دارند. برای چنین کاری باید بتوانند سیطرهٔ خود را معمولی، طبیعی، و شاید حتی ضروری تصویر کنند. بنابراین، مثلاً در جامعهٔ یونان باستان، ارسطو و دیگران می‌گفتند بعضی «طبیعتاً برده»اند ــ یعنی به طور طبیعی برای هیچ نقش دیگری جز بردگی-یا خدمتگزاری مناسب نیستند. به همین ترتیب، خطبا در دوران پیش از جنگ داخلی در جنوب امریکا به بردگان و منتقدان بالقوهٔ برده‌داری چنین القا می‌کردند که رسم برده‌داری فرمان خدا و مقدس است و نباید دربارهٔ آن چون و چرا و انتقاد کرد. مارکس ادعا می‌کند که در جوامع سرمایه‌داری نوین، مردم اندیشه‌هایی را درونسازی می‌کنند که در خدمت منافع طبقهٔ سرمایه‌دار حاکم است. اندیشه‌های دینی از این دست است، مانند این دنیا «دار اشک و آه» است، خدایان بینوایان و فرودستانی را که متواضعانه فرمان خدا را در این زندگی اطاعت می‌کنند دوست دارد و در دنیای دیگر آنان را به

بهشت می‌برد. مارکس دین را «**افیون توده‌ها**» نامید چون ذهن آنان را کودن می‌کند و دیدشان را نسبت به وضع نکبت‌بار زندگیشان غیر انتقادی می‌سازد. مردمی که در جامعهٔ سرمایه‌داری زندگی می‌کنند همچنین می‌آموزند که این «سرشت انسان» است که سودجو، انباشتگر، و رقابت‌جو باشد. مارکس می‌گوید علاوه بر این مردم یاد می‌گیرند که «آزادی» را با «یگانه آزادی بی‌پروا ــ آزادی تجارت» ــ آزادی برای رقابت، برای کسب منفعت بدون «مداخلهٔ» حکومت، و برخورداری از نعمات نابرابری که نظام «سرمایه‌گذاری آزاد» اعطا می‌کند یکسان بدانند. تمامی نظام آموزش و پرورش از کودکستان تا دانشگاه، این درسها را در سر ما فرو می‌کند. مشارکت ناآگاه استادان دانشگاه در این فرایند القای ایدئولوژیک به هیچ روی کم‌تر از حقوقدانان و روحانیان نیست. و سرانجام، رسانه‌های غالب و پرشمار در جامعهٔ سرمایه‌داری روابط تولید سرمایه‌داری را به صورت معمولی، طبیعی و ضروری، و شقوق غیر سرمایه‌داری، مانند سوسیالیسم یا کمونیسم، را چاره‌های غیر طبیعی، غیر معمول، منحرف، و غیر عملی تصویر می‌کنند.

مارکس بر آن بود که طبقهٔ کارگر را با استفاده از همهٔ این شیوه‌ها از داشتن تصویری راستین از وضعیت واقعیش باز می‌دارند. این طبقه به خطا اندیشه‌های طبقهٔ حاکم را به مثابه اندیشه‌های خود می‌پذیرد. باری، طبقهٔ کارگر به **شعور دروغین** مبتلاست. و تا زمانی که چنین باشد طبقه‌ای «در خود» است که هنوز «برای خود» نشده است ــ یعنی، طبقه‌ای که همچنان از منافع و امکانات سیاسی انقلابی خود بی‌اطلاع است. برای مشاهدهٔ آنکه طبقهٔ کارگر چگونه می‌تواند بر این شعور دروغین فائق آید، و در این فرایند طبقه‌ای برای خود بشود که آمادهٔ انقلاب علیه طبقهٔ حاکم باشد، لازم است نقد مارکس از سرمایه‌داری و نظریهٔ او را دربارهٔ انقلاب بررسی کنیم.

نقد مارکس از سرمایه‌داری

مارکس گرچه منتقد بی‌پروای سرمایه‌داری بود، اعتراف می‌کرد که سرمایه‌داری زمانی مترقی و حتی نیرویی تندرو بوده است. «از منظری تاریخی، بورژوازی نقشی بسیار انقلابی ایفا کرده است»[۱۷]. همو می‌گوید که سرمایه‌داری در مرحلهٔ آغازینش سه نقش مهم و از نظر تاریخی مترقی داشته است.

نخست، سرمایه‌داران بازرگان در اواخر دوران فئودالی با در هم شکستن موانع تجارت و گشودن راههای تجاری تازه به افریقا و شرق، مرگ فئودالیسم را جلو انداختند. آنان در کشف دنیای جدید هم وسیله ساز بودند: از همه چیز گذشته، کریستف کلمب در جستجوی امریکا نبود بلکه به دنبال راه تجاری کوتاهتری برای آوردن چای، ابریشم و ادویه از هند شرقی بود. شاهان و اشراف اغلب وامدار این سرمایه‌داران بازرگان و تازه ـ به دوران ـ رسیده بودند و بیشتر اوقات مجبور می‌شدند به آنان امتیازات سیاسی و حقوقی بدهند، باری

هر جا بورژوازی دست بالا داشته به همهٔ مناسبات فئودالی، پدرسالاری و دهگانی پایان داده است. بورژوازی پیوندهای رنگارنگ فئودالی که انسان را منقاد «سروران طبیعی»اش می‌ساخت بی‌رحمانه از هم دریده و جز سودجویی عریان «پرداخت نقدی» بی‌احساس، هیچ ارتباط دیگری بین انسان با انسان باقی نگذاشته است و آسمانی‌ترین جذبه‌های شور مذهبی، شوق دلاورانه و احساساتی شدنهای مبتذل را در آبهای سرد حسابگریهای خودپرستانه غرق کرده است. ارجمندی شخصی را در ارزش مبادله حل کرده و به جای آزادیهای بی‌شمار مجاز و فسخ‌ناپذیر [فئودالی] آزادی واحدی، یعنی آزادی بی‌پروای تجارت آزاد را قرار داده است. در یک کلام، به جای استثماری که در حجاب توهمهای سیاسی ودینی پوشانده شده بود، استثمار عریان، بی‌شرمانه، صریح، و ددمنشانه را قرار داده است [۱۸].

شاید عجیب به نظر برسد که مارکس این حرکات را مترقی می‌خواند ـ گامهایی رنجبار اما ضروری که سرانجام به جامعه‌ای عادلانه‌تر و غیر استثمارگر راهبر می‌شود.

سرمایه‌داری به دلیلی دیگر نیرویی مترقی بوده است. انسان را بر طبیعت مسلط گردانیده است. سرمایه‌داری «نخستین [نظام اقتصادی] است که نشان داده فعالیت انسان چه چیزهایی فرا می‌آورد. عجایبی به مراتب فراتر از اهرام مصر، آبراهه‌های روم، و کلیساهای گوتیک ایجاد کرده؛ مأموریتهایی را سازماندهی کرده که همهٔ مهاجرتهای عظیم ملتها و جنگهای صلیبی را تحت‌الشعاع قرار داده است.» به طور خلاصه:

بورژوازی طی حاکمیتی تقریباً صدساله نیروهای تولیدی به مراتب عظیم‌تر و انبوه‌تری از مجموع همهٔ نسلهای پیشین بر روی هم آفریده است. انقیاد نیروهای طبیعی، دستگاهها، کاربرد شیمی در صنعت و کشاورزی، کشتیهای بخار، راه‌آهن، تلگراف برقی، آماده‌سازی اقلیمهای کاملی برای کشت، کانال‌بندی رودخانه‌ها، جمعیتهای کاملی را از زمین رویاندن ـ در کدام قرن گذشته حتی

کوچک‌ترین تصوری داشتند که چنین نیروهای مولدی در آغوش کار اجتماعی خفته است [۱۹]

دلیل سوم و دقیقاً مربوط دیگری که سرمایه‌داری را نیروی مترقی ساخته، نیاز آن به نوآوری و دگرگونی است. برای آنکه صنعت سودآور بماند باید تجهیزات جدید و مؤثرتری بسازد. این دگرگونی در نیروهای مادی تولید تغییراتی در روابط اجتماعی، تولید و از آنجا در سراسر جامعه فرا می‌آورد:

بدون انقلابی مستمر در نیروهای تولید، و از این رو در روابط تولیدی، و همراه آنها در تمامی مناسبات اجتماعی، ادامهٔ زندگی بورژوازی امکان‌پذیر نیست.... انقلاب پیوسته در تولید، پریشانی بی‌وقفهٔ همهٔ اوضاع اجتماعی، تحریک و تردید همیشگی عصر بورژوازی را از همهٔ دورانهای پیشین متمایز می‌سازد. همهٔ روابط ثابت و بسیار دیرپا با قطاری از عقاید و تعصبات باستانی و محترم روبیده می‌شوند، روابط و افکار تازه پیش از آنکه مجال تثبیت داشته باشند کهنه می‌شوند. هر آنچه صلب و سخت است بخار می‌شود، هر آنچه مقدس است کفرآمیز می‌گردد، و سرانجام انسان مجبور می‌شود که با هشیاری کامل، با اوضاع واقعی زندگی و روابطش با نوع خود روبرو شود [۲۰].

مارکس مدعی است که در همهٔ این ابعاد سرمایه‌داری نیرویی مترقی در جهت خیر بوده است.

اما، اگر سرمایه‌داری سودمند بوده است، چرا مارکس این اندازه از آن بد می‌گوید؟ و چرا فکر می‌کند سرمایه‌داری باید سرنگون و جایگزین شود؟ از جمله دلایل بسیاری که مارکس در این باره پیش می‌نهد سه دلیل اهمیت خاصی دارد.

نخست، مارکس مدعی است سرمایه‌داری از دور خارج شده است. اگرچه سرمایه‌داری روزگاری مترقی بوده عمر مفیدش سپری شده و اکنون باید جایگزین بشود. صرفاً به این دلیل که سرمایه‌داری در مقایسه با فئودالیسم بهبود است، [این] بدان معنا نیست که هیچ پیشرفت دیگری مطلوب یا ضروری نیست. مارکس عقیده داشت که همان طور که نوجوانی راه را برای بزرگسالی هموار می‌کند، سرمایه‌داری هم راه را برای صورتی عالی‌تر و آزادتر ــ جامعهٔ کمونیستی ــ مهیا می‌سازد.

دوم، مارکس معتقد است سرمایه‌داری موجب از خود بیگانگی است. همچنانکه پیش از این یاد کردیم، مفهوم از خود بیگانگی یا بیگانگی بر سراسر فلسفهٔ هگل سایه افکنده است. مارکس هم «از خود بیگانگی» را کانون انتقاد خود از سرمایه‌داری قرار می‌دهد. اما مارکس درک متفاوتی

از «از ـ خود ـ بیگانگی» دارد. در نظر مارکس، آنچه از خود بیگانه می‌شود «روح» نیست، بلکه مردمی‌اند که از کارشان و از یکدیگر بیگانه‌اند. احساس از خود بیگانگی در طبقهٔ کارگر سرانجام به سقوط سرمایه‌داری و ظهور کمونیسم یاری می‌رساند.

مارکس معتقد است که کارگران در نظام سرمایه‌داری به چهار شیوهٔ متمایز اما مرتبط از خود بیگانه می‌شوند: (۱) چون مجبورند کارشان را بفروشند و مالک آنچه تولید می‌کنند نیستند، از محصول کار خود بیگانه می‌شوند. (۲) چون نظام سرمایه‌داری تولید انبوه روح خلاق را نابود می‌کند، کارگران از زحمت خود احساس رضایت نمی‌کنند و از این رو از فعالیت تولید هم بیگانه می‌شوند. کارگر «زائدهٔ ماشین می‌شود» [۲۱]. (۳) کارگران از استعدادهای بی‌نظیر و متمایز انسانی یا «قدرتها»یشان ــ بویژه از قدرت آفرینش و لذت از زیبایی ــ که در نظام سرمایه‌داری محو یا عقب نگاه داشته می‌شود بیگانه می‌شوند. (۴) سرمایه‌داری کارگران را تا آنجا از یکدیگر بیگانه می‌سازد که برای شغل و دستمزد وادار به رقابت با یکدیگر می‌شوند.

اما فقط کارگران نیستند که بیگانه می‌شوند. مارکس می‌گوید که سرمایه‌داران نیز همانند ارباب در حکایت ارباب و بردهٔ هگل از بیگانگی رنج می‌برند. سرمایه‌داران گمان می‌کنند که با آن همه راحت مادی آزاد و خشنودند؛ اما در واقع نیستند. به نظر مارکس، سرمایه‌دار صرفاً «زائدهٔ» سرمایه است. سرمایه‌دار سرور سرمایه نیست، بلکه بردهٔ آن است. سرمایه‌داران در برابر ارباب خود، یعنی بازار قدرتمند، سرفرود می‌آورند و بنابر آن اقدامات خود را تنظیم می‌کنند. اقداماتشان راکه از آزادی بسیار دور است، نیروهایی تعیین می‌کنند که بیرون از اختیار آنان است.

سوم، مارکس معتقد است سرمایه‌داری خود را نابود می‌کند. عملیات نظام سرمایه منطقی پولادین دارد که همه ــ حتی سرمایه‌دار ــ را در چنگ خود دارد. این نظام نمی‌گذارد سرمایه‌دار انسانی کاملاً رشید، مهربان، و دلسوز شود و در عوض او را به ماشینی سرد و بی‌روح و حسابگر تبدیل می‌کند. با این حال، مارکس مکرر اصرار می‌ورزد که انتقادش از سرمایه‌داری بر اساس اخلاقیات نیست، و ماهیت اخلاقی سرمایه‌داران را در مقام فرد یا حتی طبقه به چون و چرا نمی‌گیرد. هدف انتقاد به اصطلاح «علمی» او از سرمایه‌داری نشان دادن این واقعیت است که چگونه سرمایه‌داری اقدامات همه، از جمله خود سرمایه‌داران، را محدود می‌کند. این امر بویژه، مثلاً در شیوهٔ عمل نظام برای نگاه داشتن سطح زندگی در پایینترین حد آشکار می‌شود. «بهای

میانگین کار دستمزدی حداقل دستمزد است، یعنی آن اندازه از وسایل زندگی که صرفاً برای زنده ماندن کارگر مطلقاً لازم است»[۲۲]. سرمایه‌داران دستمزدها را به علت بی‌رحمی یا بی‌اخلاقی پایین نگاه نمی‌دارند، بلکه منطق نظام از آنان چنین می‌خواهد.

برای توضیح نکتهٔ مورد نظر مارکس دو کارخانه را در نظر بگیرید که در مالکیت دو سرمایه‌دار رقیب است. هر دو کارخانه محصول واحدی را ـ مثلاً فولاد ـ تولید می‌کنند. یک روز یکی از سرمایه‌داران دلش برای کارگرانش می‌سوزد. دستمزدشان را اضافه می‌کند، ساعات کار را کوتاه می‌کند، وضعیت کار را بهبود می‌بخشد، تجهیزات ایمنی نصب می‌کند و درمانگاه و شیرخوارگاه می‌سازد. سرمایه‌دار رقیب هیچ یک از این اقدامات را نمی‌کند. نتیجه چیست؟ سرمایه‌دار مهربان از گردونهٔ فعالیت خارج می‌شود، کارگرانش شغل خود را از دست می‌دهند، و رقیب بی‌رحمش رشد می‌کند. چرا؟ زیرا برای تأمین این اصلاحات یا باید هزینهٔ محصولش را بالا ببرد، که مصرف‌کننده را گریزان می‌سازد، یا باید درصد سود خود را کاهش دهد، که سرمایه‌گذاران را که بیشترین بازده ممکن سرمایه‌گذاری را طلب می‌کنند فراری می‌دهد. سرمایه‌دار مهربان و این زمان ورشکسته مجبور است به صفوف کارگران بپیوندد. رقیبش، برعکس، باز هم ثروتمندتر می‌شود. او و سرمایه‌داران دیگری که مانند او باشند سهام بیشتری را در بازارهای خاص خود به دست می‌آورند؛ نتیجه‌اش، رقابت کمتر و گرایش به سوی انحصار است. بنابر نظر مارکس، منطق سرمایه‌داری این است.

نکته‌ای که در این حکایت تخیلی وجود دارد آن است که در نظام سرمایه‌داری، کارگر و سرمایه‌دار به یکسان از رشد آزاد و کامل قدرتهای انسانی خود دور می‌شوند. با این حال، نمی‌گذارند آنان این را ببینند زیرا در نظام سرمایه هیچ چیزی آنچه می‌نماید نیست؛ همه چیز «باژگونه» است[۲۳]. زیبا زشت می‌نماید و زشت زیبا. در این دنیای وارونه، بازار آزاد است، اما انسان نه. مارکس می‌گوید «در جامعهٔ بورژوایی سرمایه مستقل است و فردیت دارد، حال آنکه شخص زنده وابسته و بدون هویت فردی است»[۲۴]. چنین می‌نماید که کارگر کار خود را با دستمزد روزانه داوطلبانه مبادله می‌کند. با این حال، در جهان واقع، کارگران مجبورند از ترس بیکاری و در نهایت از گرسنگی جان باختن با دستمزد بخور و نمیری کار کنند. به نظر می‌رسد سرمایه‌دار آزاد است هر طور دوست دارد عمل کند. اما در واقع در چنگال نیروهایی فراسوی

اختیارش گیر افتاده است. سرمایه‌دار، همچون کارآموز افسونگری، به جارویی چنگ زده است که خیلی زود خودش را جارو خواهد کرد[۲۵].

مارکس مدعی است سرمایه‌داری وضعیتی را ایجاد ونیروهایی را آزاد کرده است که روزی خودش را نابود خواهند کرد. سرمایه‌داری با ایجاد طبقه‌ای ــ به نام پرولتاریا ــ با منافعی دقیقاً متضاد با منافع سرمایه‌دار، بخصوص «گورکنان» خویش را آفریده است؛ طبقه‌ای که با شورش علیه بورژواهای حاکم هیچ چیزی ندارد از دست دهد و به همه چیز دست می‌یابد. و با این حال، طرفه آنکه خود بورژواها مسئول سقوط خویش‌اند. زیرا در آغاز همین بورژواها کارگران را گرد هم آوردند و به آنان آموختند که کار خود را تلفیق کنند و در تولید کالا همکاری نمایند. سرانجام، کارگران به جایی می‌رسند که خود را طبقهٔ واحدی با منافع مشترک و دشمن طبقاتی مشترک، یعنی همان بورژواها، می‌انگارند. آنگاه، به انقلابی دست می‌زنند که سرمایه‌داری را سرنگون می‌کند و سرانجام به ایجاد جامعهٔ بی‌طبقهٔ کمونیستی رهنمون می‌شود.

پیش از بررسی این هدف ــ ظهور جامعهٔ کمونیستی ــ باید نگاه دقیقتری به فرایندی بیفکنیم که به گمان مارکس فرایند دستیابی به هدف است. نخست به اصول اولیهٔ خط فکری «دیالکتیکی» مارکس نگاهی می‌اندازیم و سپس به عوامل سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی مشخصتری در آن فرایند می‌پردازیم که به رشته انقلابهایی می‌انجامند و نابودی سرمایه‌داری و دگرگونی بنیادین جامعه را فرا می‌آورند.

دیالکتیک تغییر

مارکس با چه دقتی به فرایند تغییر حیاتی از جامعهٔ رقابتی سرمایه‌داری به جامعهٔ مبتنی بر همکاری کمونیستی می‌نگریست؟ در اینجا لازم است دین مارکس را به هگل، و بویژه دین او به این مفهوم هگلی را، به یاد بیاوریم که تاریخ در حرکت دیالکتیکی، «زیرکی خرد» را نشان می‌دهد. سرمایه‌داران و پرولتاریا شخصیتهایی به دام افتاده در نمایشنامه‌ای هستند که داستان و فرجامش را نمی‌دانند و همچنانکه پیش از این یاد کردیم، داستان این نمایشنامه شبیه حکایت ارباب و بردهٔ هگل است. باز، البته، بازیگران این نمایشنامه افراد نیستند بلکه دو طبقهٔ در ستیز ــ بورژوازی و پرولتاریا ــ بازیگران این نمایشنامه‌اند.

مارکس در بازگویی حکایت هگل، سرمایه‌دار را به جای ارباب و کارگر را به جای برده قرار داده است. کارگر در واقع برده شده است، اگرچه، نخست خود نمی‌داند. کارگر که برای شغلش سپاسگزار سرمایه‌دار است و نگران است کارش را از دست بدهد خود را مدیون و وابستهٔ سرمایه‌دار احساس می‌کند. کارگر جهان‌بینی سرمایه‌دار و جایگاههای خود و او را در آن می‌پذیرد. از این منظر، «ایجاد» شغل به سرمایه‌دار نسبت داده می‌شود که بعد آن را به کارگری خوشبخت «می‌دهد». و چون سرمایه‌دار در برابر کار کارگر به او دستمزد می‌پردازد، این رابطه دوسویه می‌نماید. اما ظاهرش گمراه‌کننده است. سرمایه‌دار با پرداخت دستمزدی کمتر از ارزش کار کارگر او را استثمار می‌کند. سرمایه‌دار با «به زور گرفتن ارزش افزوده» ــ اصطلاحی که مارکس برای سود بردن به کار می‌برد ــ قادر است زندگی تجملی داشته باشد در حالی که کارگر زندگی‌بخور و نمیری دارد. رابطهٔ آنان، اگرچه آشکارا دوسویه است، به هیچ روی برابر نیست. کارگر فقیر می‌شود، حتی هنگامی که سرمایه‌دار غنی می‌شود. هر چه پرولتاریا فقیرتر شود، طبقهٔ سرمایه‌دار، بورژواها غنی‌تر می‌شود.

کارگر در این اوضاع احساس ناراحتی می‌کند. کارگر اغلب گرسنه و همیشه بیمناک پرس و جو را آغاز می‌کند که چرا سهم او در زندگی نسبت به سهم سرمایه‌دار این اندازه ناچیز است. پاسخ از پیش آمادهٔ سرمایه‌دار ــ که ثروتمندترند چون شدیدتر کار کرده و بیشتر پس‌انداز کرده‌اند، و هر کس دیگر هم چنین کند می‌تواند سرمایه‌دار شود ــ کم کم بی‌معنا می‌نماید. چون، گذشته از هر چیز ــ منطقاً ــ غیر ممکن است همه سرمایه‌دار شوند، صرف نظر از اینکه با چه شدتی کار کنند یا چقدر پس‌انداز نمایند. اگر قرار باشد نظام سرمایه‌داری بماند، بعضی (در واقع، اکثریت) باید کارگر باشند. اگر کارگر به این نکته بیندیشد، سرانجام تشخیص خواهد داد که اشکال در او، در «آسمانها» یا «طبیعت» یا «سرنوشت» نیست، بلکه خود سرمایه‌داری است ــ نظامی که در عین حال که مانع رشد ذهنی واخلاقی کارگر می‌شود، سرمایه‌دار را غنی می‌سازد. کارگر، که در آغاز بر این باور بود که او نیازمند سرمایه‌دار است، حال با تأمل تشخیص می‌دهد که سرمایه‌داران نیازمند کارگرند، و بدون کارگر هیچ ثروتی ایجاد نمی‌شود ــ و بدون آن سرمایه‌دار تمام هویت خود را در مقام سرمایه‌دار از دست می‌دهد. پس سرمایه‌دار وابستهٔ کارگر است.

عکس این هم به همین اندازه درست است: بدون طبقهٔ سرمایه‌دار، طبقهٔ کارگر در کار نخواهد

بود. می‌توان درک کرد چرا سرمایه‌دار دوست دارد این اوضاع حفظ شود. در مقابل کارگر به تدریج درمی‌یابد که کسب آزادی و فائق آمدن بر از خود بیگانگی مستلزم نابودی دو طبقهٔ در ستیز ــ بورژوازی و پرولتاریا ــ است. این بدان معنا نیست که اعضای این دو طبقه را باید کشت، بلکه اوضاعی که اختلاف طبقاتی را ایجاد و حفظ می‌کند باید از میان برود. یک طبقه باید از بهره‌کشی و سود حاصل از کار طبقهٔ دیگر دست بکشد. اما مارکس خاطرنشان می‌کند این یعنی از بین رفتن طبقات. اساساً سرشت تقسیم طبقاتی استثمارگرانه است؛ بهره‌کشی را از میان بردارید طبقات از بین می‌روند و بالعکس.

مارکس می‌گوید پرولتاریا از آن رو بی‌نظیر است که یگانه طبقه‌ای است که در جامعهٔ نوین از نابودی خود سود می‌برد. پرولتاریا ــ برعکس بورژوازی ــ به جای آنکه در پی حفظ خود در حکم طبقه‌ای باشد، به دنبال نابودی حکومت طبقاتی از طریق نابودی همهٔ تمایزات طبقاتی است. در نظر مارکس، پرولتاریا از آن رو «طبقهٔ فراگیر» است که در خدمت به نفع خود به نفع تمام انسانها خدمت می‌کند [۲۶]. به نفع کارگران است که طبقهٔ کارگر را از میان بردارند ــ طبقه‌ای که فقیر، خوار، و تحقیر شده است ــ و انسانهایی آزاد و برابر بشوند. وانگهی، کارگران با آزاد کردن خود، سروران پیشین خود را هم آزاد می‌کنند. سرانجام به «رشد آزاد و کامل همه» نائل می‌شوند [۲۷].

پس، آزادی راستین از نظر مارکس ــ آزادی از استثمار و از خود بیگانگی، آزادی رشد قدرتهای انسانی هر کس به کامل‌ترین صورت ــ تنها در جامعهٔ بی‌طبقه شکوفا می‌شود. نفع کارگران تنها در فرا آوردن این نوع جامعه است. اما بنابر شرح مارکس، کارگران چگونه می‌توانند بر «آگاهی کاذب» فائق آیند و دریابند که منافع «راستین» آنان چیست؟ پرولتاریا چگونه طبقهٔ «برای خود» و مجهز به شعور طبقاتی انقلابی می‌شود؟ به طور خلاصه، مراحل یا گامهای واقعی این توالی انقلابی که به سرنگونی سرمایه‌داری و ایجاد جامعهٔ کمونیستی بی‌طبقه می‌انجامد، کدام است؟ و، دست کم، جامعهٔ کمونیستی چه صورتی خواهد داشت؟

توالی انقلابی

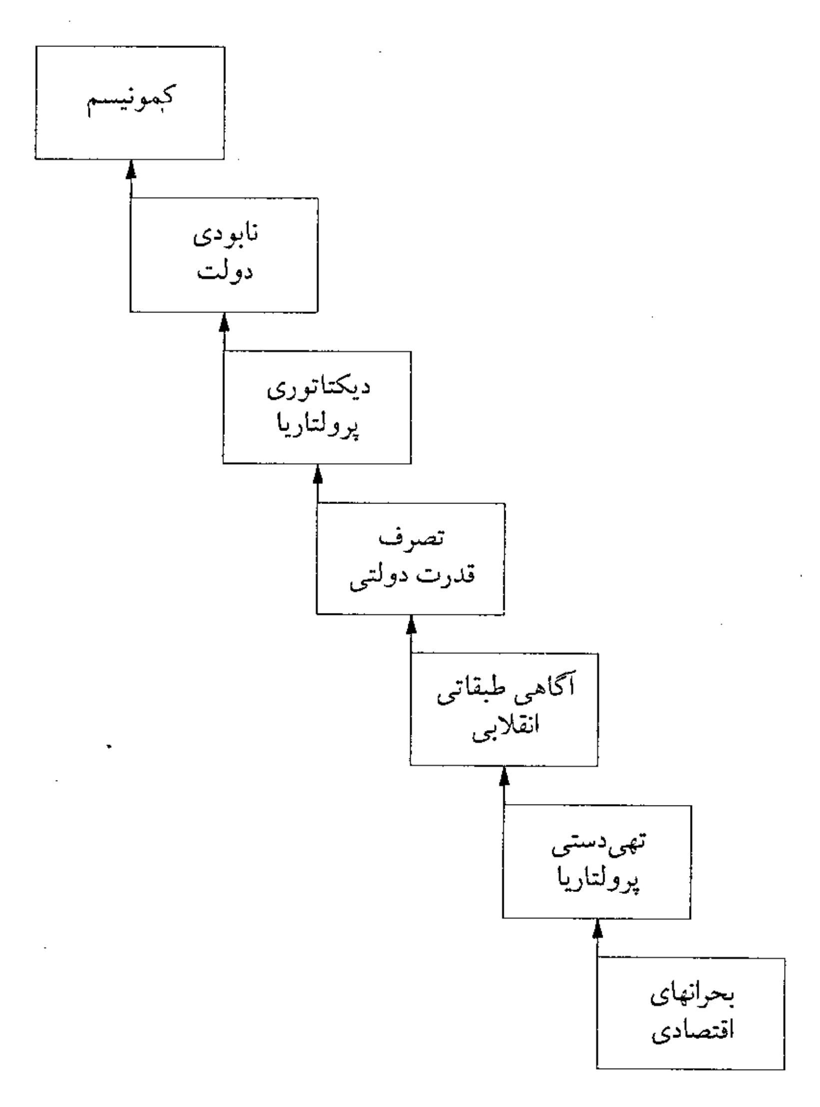
مارکس پیش‌بینی کرد که انقلاب پرولتاریا گرچه سرانجام جهانی است، در کشورهای

سرمایه‌داری پیشرفته‌تر آغاز می‌شود و به ترتیبی نسبتاً معین پیش می‌رود. مراحل مختلف این توالی انقلابی را می‌توان به اختصار به صورت زیر خلاصه کرد (شکل ۵-۳ را ببینید).

بحرانهای اقتصادی. آفت سرمایه‌داری، که مارکس به هیچ روی نخستین کاشف آن نبود، کاهشهای دوره‌ای اقتصادی ــ رکود و بی‌رونقی ــ است. اقتصاددانان «بورژوا» این پدیده را «نوسانات چرخهٔ فعالیت اقتصادی» می‌نامند که به موقع خود را اصلاح می‌کنند. در مقابل، مارکس معتقد بود که این بحرانها به علت «هرج و مرج تولید» است که مشخصهٔ جامعهٔ سرمایه‌داری است [۲۸]. هر چه جامعهٔ سرمایه‌داری پخته‌تر یا پیشرفته‌تر شود، این بحرانها فراوان‌تر و شدیدتر خواهد شد ــ و احتمال اینکه خود را اصلاح کنند کمتر می‌شود.

تهی‌دستی پرولتاریا. بورژواها که ثروتمندترند این بحرانها را بهتر از کارگران از سر می‌گذرانند. رکود و کسادی کارگران را از کار، درآمد و سرانجام از خوراک و سرپناه محروم می‌سازد. کارگران بی‌آنکه تقصیری داشته باشند نمی‌توانند کاری پیدا کنند، بعضی به گدایی می‌افتند، گروهی دیگر با دله دزدی خطر زندان و حتی مرگ را پذیرا می‌شوند، و باز گروهی دیگر از گرسنگی می‌میرند. کارگران، صرف نظر از بینواییهایشان در مقام کارگر، وقتی کارشان را از دست می‌دهند باز هم به مراتب بینواتر می‌شوند. بنابرنظر مارکس این فرایند، **تهی‌دستی پرولتاریا**، در جامعهٔ سرمایه‌داری ناگزیر است.

آگاهی طبقاتی انقلابی. کارگران به هنگام بینوایی به تدریج تشخیص می‌دهند که تقصیر از آنها نیست و از نظام است ــ نظامی سرشار از «تناقضاتی» خیره‌کننده‌تر از آنکه دیده نشوند. آنان می‌خواهند کار کنند، اما شغل کافی برای همه وجود ندارد «مرفهان بهره‌خوار» بورژوا با اینکه کار نمی‌کنند راحت و فراخ‌روزی‌اند. بچه‌هایشان با تغذیهٔ خوب و پوشاک گرم به مدرسه می‌روند؛ کودکان کارگران ــ با سوء تغذیه، گرسنگی، و لباس نامناسب ــ در خیابانها گدایی می‌کنند و در زباله‌ها ته‌ماندهٔ غذا جستجو می‌کنند. مشاهدهٔ این تضادها کارگران را به تأمل انتقادی دربارهٔ علل بینواییشان می‌کشاند. علاوه بر این، در این فرایند نظریهٔ مارکس برای یاری وارد گود می‌شود: این نظریه توضیح می‌دهد که چگونه کار به اینجا کشید. راه حلی هم پیشنهاد می‌کند: براندازی بورژوازی حاکم. چون مارکس معتقد بود کارگران دیر یا زود خود به این نتیجه خواهند رسید، خود را صرفاً همچون «قابله‌ای» می‌دید که با تسریع فرایند انقلاب در مسیر



شکل ۵-۳ نظر مارکس دربارهٔ توالی انقلابی

مستقیم و کم زحمت، از «درد زایمان می‌کاهد».

تصرف قدرت دولتی. مارکس پیشگویی کرد که اوضاع اقتصادی «عینی» (بحرانهای اقتصادی که به تهی‌دستی پرولتاریا می‌انجامد) و وضعیت «ذهنی» (آگاهی طبقاتی انقلابی) تلفیق می‌شوند تا ترکیب از نظر سیاسی انفجارپذیری را شکل دهد. جنبش انقلابی که ظاهراً با

اعتصابات پراکنده، کوچک و خودانگیخته، تحریمها، تظاهرات خیابانی و شورش شروع می‌شود، به سرعت به نیرویی ستیزه‌جوتر سازمان‌یافته‌تر و یکپارچه‌تر و متحد تبدیل می‌شود تا طبقهٔ حاکم را سرنگون سازد. مارکس معتقد بود که این وضعیت را می‌شود به چندین شیوه فرا آورد. یک امکان این است که «اعتصاب عمومی» سراسری‌ای اقتصاد را فلج کند و تقریباً یک شبه سرمایه‌داران را به ورشکستگی بکشاند. یک امکان دیگر، جنگ خونین داخلی است که سرمایه‌داران، سربازان، و پلیس را در برابر پرولتاریای مسلح قرار می‌دهد. امکان سوم، اگرچه نامحتمل (به گفتهٔ مارکس شاید محتمل در هلند و امریکا)، سرنگونی بورژوازی نه با گلوله بلکه با انتخاباتی آزاد و منصفانه است. به هر روی، کارگران از امتیاز استحکام و برتری محض نفرات برخوردارند. این مبارزه طولانی، دشوار و احتمالاً خشن خواهد بود. اما پرولتاریا به هر وسیله شده سرانجام قدرت دولتی را از چنگ بورژوازی درمی‌آورد و در اختیار خود می‌گیرد.

دیکتاتوری پرولتاریا. پس از تصرف قدرت دولتی، پرولتاریا برای استقرار آنچه مارکس «**دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا**» می‌نامد کوشش خواهد کرد. منظور مارکس از این عبارت فتنه برانگیز صرفاً عبارت است از: دولت بورژوایی که نظام حاکمیت طبقاتی است به معنی دیکتاتوری بورژوازی بر پرولتاریا بود. هنگامی که کارگران قدرت دولتی را در اختیار می‌گیرند، به طبقهٔ حاکم جدید تبدیل می‌شوند. به سخن دیگر، کارگران به نفع خود حکومت خواهند کرد. نفع مبرم کارگران حفظ دستاوردهای انقلاب و پیشگیری از تجدید سازمان بورژوازی شکست خورده و (در صورت امکان با کمک خارجی) به راه انداختن جریانی ضد انقلابی برای کسب مجدد قدرت است. بنابراین، طبقهٔ کارگر باید با استفاده از دستگاه دولت ــ مدرسه‌ها، دادگاهها، زندانها و نیروی پلیس ــ به شیوه‌ای که در حد لازم دیکتاتوری باشد، از این امکان جلوگیری کند. مارکس از کارگران پیروزمند انتظار دارد در برخورد با یکدیگر با گشادگی و آزادمنشی رفتار کنند. حکومت آنان دیکتاتوری برای و به دست پرولتاریا است نه دیکتاتوری علیه آن.

نابودی دولت. مارکس در یکی از نوشته‌های بعدی خود، *نقد برنامهٔ گوتا*[1] می‌گوید که با درهم شکسته شدن بورژوازی به دست پرولتاریا دوران سوسیالیسم آغاز می‌شود، دورانی که آن

1- *Critique of the Gotha Programme*

را صورت اجتماعی گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم توصیف می‌کند. چون شیوه‌های کهنهٔ تفکر رقابت‌جوی معرف جامعهٔ بورژوایی بلافاصله ناپدید نمی‌شود، مرحلهٔ سوسیالیستی توسعه نه تنها متضمن دیکتاتوری پرولتاریا است بلکه از انگیزهٔ دستمزد هم برای تشویق مردم به کار سخت استفاده می‌کند. بنابر نظر مارکس، در نظام سوسیالیسم قاعده باید این باشد: «از هر کس بر اساس تواناییش و به هر کس متناسب با کارش». اما نفع پیدای پرولتاریا، «این طبقهٔ فراگیر»، از بین بردن طبقات و تمایزات طبقاتی است. این امر هنگامی شروع می‌شود که کارگران محل کار را در اختیار داشته باشند و وضعیت کار را تغییر دهند و به بهره‌کشی و از خود بیگانگی پایان دهند. با انقراض بورژوازی، یا به تدریج که بورژوازی خطاهای شیوهٔ خود را می‌فهمد، نیاز به جباریت کمرنگ خواهد شد. آنگاه، مارکس امیدوار است «دیکتاتوری پرولتاریا» دلیل وجودی خود را از دست بدهد و به سادگی «محو شود».

کمونیسم. مارکس دربارهٔ ویژگیهای مشخص جامعهٔ کمونیستی آینده سخن چندانی نگفته است. یکی از دلایل آن، خودداری مارکس ــ برخلاف سوسیالیستهای پیشین که هر یک نقشه‌های مفصلی داشتند ــ از نوشتن «کتاب آشپزی برای آشپزخانه‌های آینده» است [۲۹]. مارکس گمان می‌کرد شکل هر جامعه‌ای را در آینده تنها مردمی که در آن زندگی می‌کنند تعیین خواهند کرد. با این حال، به چندین مشخصه‌ای که، به گمان او چنین جامعه‌ای خواهد داشت اشاره کرده است. یکی اینکه جامعهٔ کمونیستی جامعه‌ای گشاده و آزادمنش است که همهٔ شهروندان در ادارهٔ آن نقش فعالی خواهند داشت. مشخصهٔ دیگر اینکه وسایل عمدهٔ تولید ــ کارخانه، معدن، کارگاههای بزرگ و مانند آنها ــ در مالکیت همگانی خواهد بود. تولید اقتصادی برنامه‌دار و بسامان است. و توزیع کالاها و خدمات بر اساس امتیاز یا ثروت نیست، بلکه بر اساس توانایی و نیاز است. پس، قاعدهٔ کلی در حکومت کمونیسم عبارت است از: «از هر کس به اندازهٔ تواناییش، به هر کس به اندازهٔ نیازش». مردمی که در جامعهٔ کمونیستی زندگی می‌کنند سرانجام به‌راستی آزاد می‌شوند. یعنی، با غلبه بر موانعی چون بهره‌کشی، از خود بیگانگی، و توهمات ایدئولوژیک مردم آزادانه شخصیتهای چندبعدی خود را رشد می‌دهند. بدین‌سان، مارکس جامعه‌ای را برای آینده پیش‌بینی می‌کند که در آن نه فقط شماری معدود، بلکه هر فرد انسانی آزاد است تا مرد و زنی از نو حیات یافته و کارآزموده بشود.

در جامعهٔ کمونیستی، که در آن هیچ کس حوزهٔ فعالیت منحصر به فردی ندارد اما می‌تواند در هر رشته‌ای که دوست دارد رشد کند، جامعه تولید همگانی را چنان تنظیم می‌کند که برای من این امکان وجود دارد که امروز کاری و فردا فعالیتی دیگر داشته باشم، صبح شکار کنم و بعدازظهر ماهیگیری، عصر به پرورش دام بپردازم و بعد از شام انتقاد کنم، درست همان طور که دوست دارم، بی‌آنکه شکارچی، ماهیگیر، چوپان، یا منتقد حرفه‌ای بشوم[۲۰].

مارکس در سال ۱۸۸۳ ــ خیلی پیش از مشاهدهٔ کوششهایی که اندیشه‌های او را به عمل سیاسی تبدیل می‌کرد ــ درگذشت. به هر روی، دیگرانی که خود را پیروان او نامیدند و مدعی سخن گفتن به نام او شدند به شیوه‌ای سرگرم تفسیر و تفسیر دوباره و تطبیق اندیشه‌هایش شدند که یقیناً مارکس را متحیر، و در مواردی وحشت‌زده، می‌کرد. مارکس خواسته یا ناخواسته مارکسیسم را پدید آورد. همچنانکه از این پس مشاهده خواهیم کرد مارکسیسم پس از مارکس پیشهٔ جالبی برای خود بوده است.

یادداشتها

۱. از جمله تاریخهای متعددی که دربارهٔ سوسیالیسم نگاشته شده است، نگاه کنید به

George Lichtheim, *A Short History of Socialism* (New York: Praeger, 1970).

۲. افلاطون، جمهور (کتابهای ۳ و ۴، ۴۱۲ ب ــ ۴۲۱ ج).

3. Thomas More, *Utopia*, ed. J. Churlton Collins (Oxford: Clarendon Press, 1904). pp. 43-44.

مور کتاب *آرمانشهر* را به زبان لاتینی نگاشت، و کالینز ترجمهٔ رالف رابینسن مربوط به سال ۱۵۵۱ را تجدید چاپ کرده است. ما این ترجمه را بویژه، املای کلماتش را تغییر داده‌ایم تا روزآمد شود. همچنانکه در گزیدهٔ *آرمانشهر* در کتاب زیر چنین کرده‌ایم:

Terence Ball and Richard Dagger, *Ideals and Ideologies: A Reader*, 3rd ed (New York: Longman, 1999), selection 32.

4. Ibid., p. 68.

5. Gerrard Winstanley, *A New Yeers Gift for the Parliament and Armie* (1650);

که در صفحهٔ ۳۱۸ کتاب زیر چاپ شده است:

David Wooton, ed., *Divine Right and Democracy* (Harmondsworth: Penguin Books, 1986), pp. 317-333.

همچنین نگاه کنید به:

Winstanley, *The Law of Freedom* (1652; New York: Schocken Books, 1973).

6. Saint-Simon, *Social Organization, The Sciences of Man and Other Writings*, ed. Felix Markham (New York: Harper Torchbooks, 1964).

7. Auguste Comte, *Auguste Comte and Positivism: Selections from His Writings*, ed. Gertrude Linzer (New York: Harper & Row, 1975), p. 88.

۸. نگاه کنید به:

Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962).

برای انتقاد شدید لیبرالی ـ فردگرایانه از کُنت نگاه کنید به:

John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (Ann Arbor, MI: University of Michigan

Press, 1961).

کارل مارکس هم کم‌تر از این نسبت به کنت انتقاد نکرده است:

"*Scheiss positivismus*": Marx to Engels, 7 July 1866.

که در منبع زیر آمده است:

Karl Marx and Friedrich Engles, *Werke*, vol. 31 (Berlin: Dietz Verlag, 1968), p. 234.

9. Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*, ed., G. D. H. Cole (London: E. P. Dent, 1927);

برای گزیده‌ای از این کتاب نگاه کنید به:

Ball and Dagger, *Ideals and Ideologies*, selection 33.

10. David McLellan, *Marx: His Life and Thought* (London: Macmillan, 1973).

11. G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Mind*, translated by J. B. Baillie (New York: Harper & Row, 1967), pp. 228-240.

12. Karl Marx, *Capital* (New York: International Publishers, 1967), Vol. I, "Afterword to the Second German Edition," p. 20.

13. Marx and Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, in Lewis Feuer, ed., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1959), p. 7;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 34.

۱۴. کلیهٔ نقل قولهای این بند از کتاب زیر است:

Marx and Engels, *The German Ideology*, Part I (New York: International Publishers, 1947.

15. *Manifesto*, p. 9.

16. *German Ideology*, p. 39; *Manifesto*, p. 26.

17. *Manifesto*, p. 9.

18. Ibid., pp. 9-10.

19. Ibid., p. 12.

20. Ibid., p. 10.

21. Ibid., p. 14.

22. Ibid., p. 22.

23. *German Ideology*, p. 14
24. *Manifesto*, p. 22
25. Ibid., pp. 12-13.
26. *Critique of Hegel's Philosophy of Right,* in Feuer, ed., *Marx and Engels*, pp. 141-142.
27. *Manifesto*, p. 29.
28. Ibid., p. 32.
29. Marx, *Capital*, Vol. I, p. 17.
30. *German Ideology*, p. 22.

برای مطالعهٔ بیشتر

Avineri, Sholomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1968.

Ball, Terence, and James Farr, eds. *After Marx.* Cambridge: Cambridge University Press. 1984.

Berlin, Isaiah. *Karl Marx: His Life and Environment,* 4th ed. Oxford: Oxford University Press, 1978.

Carver, Terrell. *Marx's Social Theory.* Oxford: Oxford University Press, 1982.

Cohen, G.A. *Karl Marx's Theory of History: A Defense.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Gilbert, Alan. Marx's Politics: *Communists and Citizens.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1981.

Kolakowski, Leszek. *Main Currents of marxism,* 3 vols., trans. P.S. Falla. Oxford: Clarendon Press, 1978.

Manuel, Frank E. *The Prophets of Paris.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962.

McLellan, David. *Karl Marx: His Life and Thought.* London: Macmillan, 1973.

Singer, Peter. *Marx.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Taylor, Keith. *The Political Ideas of the Utopian Socialists.* London: Cass, 1982.

Wilson, Edmund. *To the Finland Station.* New York: Doubleday Anchor, 1953.



فصل ششم

سوسیالیسم و کمونیسم پس از مارکس

همهٔ ما متانت نسبی زندگی خود را بواقع مرهون زحمتکشان بینواییم، سر تا پا سیاه با حلقومی خاکه‌زغال‌آلود، که بیلهایشان را با عضلات پولادین بازو و شکم به جلو می‌رانند.

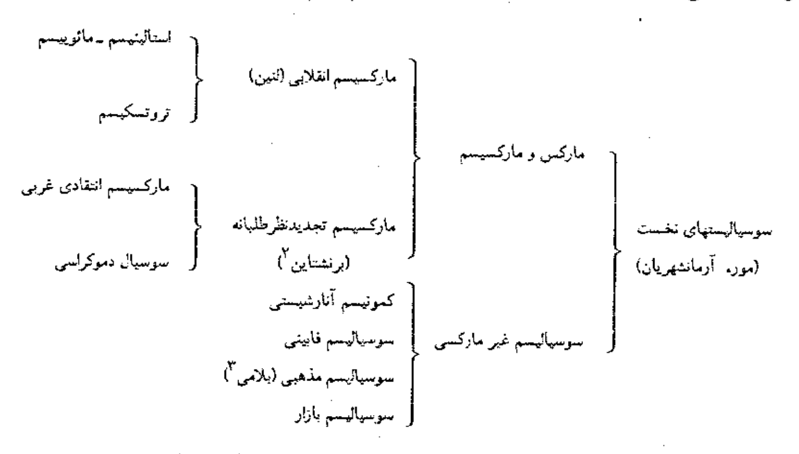
جورج اورول[1]، *راه ویگان پیر*[2]

با پایان سدهٔ بیستم و آغاز سدهٔ بیست‌ویکم، سوسیالیسم ــ بویژه، نوع بالا به پایین و اقتدارطلب و با برنامه‌ریزی متمرکز ــ اندیشه‌ای متعلق به گذشته پیوسته می‌نماید. برعکس، در اوایل سدهٔ بیستم، سوسیالیسم برای بسیاری اشخاص در اروپا و امریکا اندیشهٔ زمان می‌نمود. دورانی که از مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳ تا آغاز جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ را در برمی‌گیرد، زمان تب سیاسی و نظریه‌پردازی ــ و پشتیبانی مردمی دم‌افزون ــ برای سوسیالیسم و احزاب سوسیالیستی است. نویسنده‌ای این دوران را «عصر طلایی» سوسیالیسم و بویژه مارکسیسم خوانده است[۱].

این دوران مطمئناً عصر سوسیالیسم مارکسیستی است، اما همچنین عصر سوسیالیسم مسیحی[3]، سوسیالیسم فابینی[4] و کمونیسم آنارشیستی[5] و دیگر انواع سوسیالیسم غیرمارکسی هم بوده است. و، در عین حال که گروهی از سوسیالیستها خود را «مارکسیست» می‌خواندند، گروهی دیگر از جنبه‌های مختلف نظریهٔ مارکس به شدت انتقاد می‌کردند. حتی مدّعیان مارکسیسم هم اغلب تفسیرهای متفاوتی از منظور مارکس و مارکسیسم می‌کردند. انگلس تفسیر خاصّ خود را از مارکسیسم پیش بُرد، همچنانکه بعدها لنین[6] و بلشویکها که خود را «سوسیالیستهای علمی» می‌دانستند چنین کردند تا جهان را در کورهٔ آتشین انقلاب بازسازی کنند.

1- George Orwell
2- *The Road to Wigan Pier*
3- Christian socialism
4- Fabian socialism
5- anarcho-communism
6- Vladimir Ilich Lenin

دیگران شکّاک یا خرده‌گیر، یا هر دو بودند. مثلاً، «تجدید نظرطلبان»[1] از یورش «انقلابی» نظریهٔ مارکس انتقاد می‌کردند. آنان بر این بودند که سوسیالیسم، و بعداً کمونیسم، صلح‌آمیز از طریق



شکل ۶-۱ *صورتهای عمدهٔ اندیشهٔ سوسیالیستی.*

«تکامل [تدریجی]» فراخواهد رسید. منتقدان دیگر، مانند میخاییل آلکساندروویچ باکونین[4]، کمونیسم آنارشیستی، بر این ظنّ بودند که مارکسیسم گرایشهای اقتدارطلبانه یا حتی یکه‌تازانه را می‌پروراند و از این رو نباید به مثابهٔ راهنمای عمل سیاسی در شمار آید.

تب و تابهایی از این دست مشخصهٔ سوسیالیسم در سدهٔ بیستم بوده است. همچنانکه خواهیم دید، در گروه همسرایان سوسیالیسم، نغمه‌های بسیاری سروده شده و همه در یک دستگاه نخوانده‌اند و گروهی با ضرباهنگهای طبلهای مختلفی «قدم‌رو» کرده و ترانه‌های متفاوتی را همسرایی کرده‌اند. با اینهمه، تا همین امروز هم صدای مارکس رساتر از هر صدای دیگری طنین انداز بوده است. در عمل، از زمان مارکس، هر سوسیالیستی لازم دانسته است با نظریهٔ مارکس به نوعی کنار بیاید: آن را بپذیرد، صریحاً ردّش کند، یا چنان دستخوش تغییرش کند که بازشناسیش دشوار باشد. شکل ۶ـ۱ گوشه‌ای از تنوع مارکسیسم را نشان می‌دهد.

1- revisionists 2- Edward Bernstein 3- Edward Bellamy

4- Mikhail Aleksandrovich Bakunin

مارکسیسم پس از مارکس

مارکس چند سال پیش از مرگ خود باخبر شد که گروهی از کارگران فرانسوی دوستدار او خود را «مارکسیست» می‌خوانند. پیرمرد از این تصور که کسی نظریهٔ پیچیده و به اصطلاح «علمی» او را به «ـ ایسم» ساده‌اندیشانه‌ای کاهش دهد بر خود لرزید. به نحوی که به دامادش گفت «آنچه مسلم است این است که من مارکسیست نیستم»[۲]. اما اگر مارکس خودش را مارکسیست نمی‌دانست، بسیاری دیگر با خوشحالی مدّعی چنین عنوانی بودند. دوست قدیمی و مؤلف همکار مارکس، فریدریش انگلس، برجسته‌ترین فرد این جماعت بود.

مارکسیسم انگلس

انگلس، اگرچه به شدت از سرمایه‌داری انتقاد می‌کرد، خود سرمایه‌دار بود. پدر انگلس، که یکی از شرکای پارچه‌بافی آلمانی ارمن و انگلس بود، در سال ۱۸۴۲ پسر جوانش را به انگلستان فرستاد تا کارخانهٔ شرکت را در منچستر اداره کند. انگلس با آنکه همواره از سرمایه‌دار بودن ناراضی بود، از زندگی خوب لذت می‌برد. در شناخت شراب عالی و سیگار خوب خبره بود و معشوقه‌ای ایرلندی به نام مری برنز[1] داشت که در کارخانه‌اش کار می‌کرد. این دختر انگلس را با وضعیت وحشتناک زندگی کارگران در منچستر آشنا کرد. شرح این وضعیت را انگلس به صورتی به یاد ماندنی و با تفصیلی مشمئزکننده در کتاب *وضعیت طبقهٔ کارگر انگلیس*[2] (۱۸۴۴) بیان کرده است. این اثر بر مارکس اثری شدید گذاشت و از آن زمان به صورت اثر کلاسیک درجه دو در جامعه‌شناسی درآمده است.

در اواسط دههٔ ۱۸۴۰، مارکس، این فیلسوف انقلابی، با انگلس سرمایه‌دار یکی شد. مشارکت این دو از بسیاری جهات بی‌نظیر است. هر یک در زمینه‌هایی که دیگری ضعیف بود قوی بود. مارکس در سالهای نخستین تبعیدش درانگلستان، آنجا که خانواده‌اش ازسال ۱۸۴۹ رفته بودند و سالهابا فقری نکبت‌بار دست‌وپنجه نرم می‌کردند، و به سرعت، بخصوص از نظر مالی، به انگلس اتکا کرد. انگلس هم به جای خود از نظر الهام سیاسی و برانگیزش عقلایی به

1- Mary Burns 2- *The Condition of the English Working Class*

مارکس وابسته شد. مارکس، بنابر اعتراف صریح انگلس اندیشوری ژرف اندیشتر و اصیل‌تر بود. اما انگلس نویسندهٔ بهتری بود و استعداد پروراندن عبارات به یاد ماندنی و آسان و روان نوشتن را به چندین زبان داشت. در آثاری که با هم نگاشتند ــ از جمله *مانیفست کمونیستی* (۱۸۴۸) ــ اندیشهٔ اصلی عمدتاً از آن مارکس اما بیشتر نگارش از آن انگلس است. پس، در زمان حیات مارکس، انگلس برای ساده و عامه فهم سازی اندیشه‌های دوستش بسیار کوشید.

با این حال، بلافاصله پس از مرگ مارکس، انگلس اندیشه‌های خود را به تفکر مارکس افزود.



فریدریش انگلس (۱۸۲۰-۱۸۹۵)

انگلس نظریهٔ مارکس را تعدیل و تفسیر ــ حتی شاید بتوان گفت به گونه‌ای بنیادین بازنگری

ــکرد. در واقع، بعضی نویسندگان گفته‌اند که مبدع «مارکسیسم» انگلس بوده است نه مارکس، به نحوی که مارکسیسم بعدی شوروی (مارکسیسم ــلنینیسم) بیشتر مرهون انگلس است تا مارکس[۲]. این ادّعا را به زودی بررسی خواهیم کرد. اما نخست باید به موقعیت سیاسی انگلس و سهم او در مارکسیسم نگاهی دقیق‌تر بیندازیم.

در دههٔ ۱۸۸۰، انگلس خود را در وضعیت سیاسی غریبی یافت. پس از مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳ ادّعا کرد که دربارهٔ تنوع گسترده‌ای از موضوعها، از جمله دربارهٔ سوگیری الزامی حرکت‌حزب سوسیال دموکرات (اس.دی.پی)[۱] آلمان از جانب مارکس سخن می‌گوید. حزب سوسیال دموکرات در سال ۱۸۷۵ با اتحاد دو حزب سوسیالیستی رقیب در آلمان شکل گرفت ــحزب متحد کارگران آلمان[۲] که در سال ۱۸۶۳ به رهبری فردیناند لاسال[۳] (۱۸۲۵-۱۸۶۴) تأسیس شد و حزب سوسیال دموکراتیک کارگران[۴] که در سال ۱۸۶۹ به دست دو تن از شاگردان مارکس، آگوست ببل[۵] و ویلهم لیبکنشت[۶] برپا شد. لاسال رقیب اصلی مارکس در رهبری نظری و فکری جنبش سوسیالیستی آلمان بود، و هر یک نیرویی بسیار صرف انتقاد از دیگری کرد. چشم اندازهای متضاد آنان دربارهٔ سوسیالیسم را فقط می‌توان با تفاوتهای ظاهری و شخصیتی هر کدام مقایسه کرد. مارکس ــکوتاه‌قد و توپر و پژوهشگری کامل و پرکار با تمام وجود به لاسال قدبلند و خوش‌اندام و محبوب و آداب‌دان اعتماد نداشت. لاسال احساساتی و پرهیاهو و خطیبی چیره‌دست بود و نویسندهٔ نمایشنامه و شعر و شعارهای سیاسی ای که مارکس از ته دل رد می‌کرد.

برخلاف مارکس، که پیرو مرام جهان‌وطنی[۷] بود و معتقد به اینکه طبقهٔ کارگر وطنی خاص ندارد، لاسال **ملی‌گرای** دوآتشه‌ای بود که می‌گفت کارگران هر ملت باید برای رسیدن به سوسیالیسم راه خاص خود را بیابند. مثلاً آن تدابیر سیاسی که برای سوسیالیستهای آلمانی کارایی دارد، لزوماً به کار فرانسویان نمی‌آید. علاوه بر این، لاسال معتقد بود کارگران گرایشهای عمیقاً میهن‌پرستانه‌ای دارند و مدافع کشورهای خویش‌اند. بنابراین، کوشش برای جوش

1- Social Democratic Party (S. D. P)
2- United German Labor Party
3- Ferdinand Lassalle
4- Social Democratic Workers Party
5- Ferdinand August Bebel
6- Wilhelm Liebknecht
7- internationalism

دادنشان به یکدیگر و جنبش یکپارچهٔ بین‌المللی درست کردن تصوری ساده‌لوحانه برای آنان و محکوم به شکست است. و باز برخلاف مارکس، لاسال دولت‌گرا بود و باور داشت که دولت نمی‌تواند و نباید «از بین برود» و چنین هم نخواهد شد. به جای این حرفها، کارگران باید از طریق انتخابات دولت را تصرف کنند و آن را به گونه‌ای دموکراتیک به کمک نمایندگان برگزیده‌شان اداره کنند. سوسیالیسم را باید دولتی مقتدر و خیرخواه از بالا سوسیالیسم را تحمیل کند.

حتی پس از مرگ نابهنگام لاسال در سال ۱۸۶۴ ــ در سن ۳۹ سالگی در دوئلی بر سر عشق به دختری ۱۷ ساله کشته شد ــ جناح لاسالی حزب سوسیال دموکرات همچنان خاری در چشم جناح مارکسی ماند. گرایشهای اصلاح‌طلبانهٔ لاسال، التقاط‌گرایی و احساساتی بودنش، و ملی گرایی آلمانیش‌همگی با چشم‌انداز مارکس دربارهٔ جنبش بین‌المللی، یکپارچه و گستردهٔ کارگران در تقابل بود.

انگلس، از زمان مرگ مارکس در سال ۱۸۸۳ تا پایان عمر خود در سال ۱۸۹۵، نگهبان درست‌آیینی مارکسی بود و مارکسیستهای آلمان و هر جای دیگر نه تنها برای توضیح و الهامات نظری، بلکه برای پندهای عملی هم، به او چشم دوخته بودند. انگلس، علاوه بر توصیه دربارهٔ تدابیر سیاسی، برداشت ساده‌ای از نظریهٔ مارکس پیش نهاد که به چندین دلیل دشوار بتوان آن را بر نظرات خود مارکس منطبق کرد. بخصوص، انگلس دو حرکت مهم انجام داد. نخست، لقب‌محترمانهٔ «سوسیالیسم علمی» را برای مارکسیسم تراشید و دوم تفسیر دیگری از منظور مارکس از **مادیگرایی** پیش نهاد.

سوسیالیسم علمی. انگلس در سخنرانیش بر مزار مارکس او را «مرد علم» خواند و دستاوردش را با یافته‌های چارلز داروین مقایسه کرد. «درست همان سان که داروین قانون حرکت طبیعت اندامی راکشف کرد، مارکس نیز قانون حرکت تاریخ انسان را یافت»[۴]. در نگاه اول این مقایسه به نوعی خوش می‌نماید. از همه چیز گذشته، خود مارکس هم معتقد بود که پرس‌وجوهایش «علمی» است. منظور مارکس از «علم» (واژهٔ آلمانیش Wissenschaft است) مجموعهٔ سازمان‌یافتهٔ دانش است که می‌توان آزمودش و درست یا نادرستش یافت. بنابر قول مارکس، دانش علمی نه ایستا و بسته بلکه قابل انتقاد و ردّکردنی است. مارکس از اندیشمندان پیشین ــ از جمله آدام اسمیت و بسیاری دیگر ــ به سبب آنکه به اندازه کافی «علمی» نبوده‌اند به

شدت انتقاد می‌کرد. اما مارکس توانست از خودش هم کاملاً انتقاد کند و در پرتو شواهد تازه بارها در نظریه‌اش تجدید نظر و آن را تعدیل کرد.

برداشت باز و انتقادپذیر مارکس دربارهٔ علم با نظر انتقادناپذیر و بستهٔ انگلس تفاوت آشکاری دارد. مثلاً، نظرات هر یک را دربارهٔ طبیعت و نقش تعمیمها یا «قانونهای علمی» در نظر بگیرید. گروهی از اندیشمندان سدهٔ نوزدهم بر آن بودند که درست همان سان که قوانین جاذبه، ترمودینامیک، و دیگر پدیده‌های طبیعی تغییرناپذیرند، بر تاریخ و جامعه انسان نیز قوانینی تغییرناپذیر حاکم است. مارکس وجود «قوانین» اجتماعی و تاریخی را تأیید می‌کرد، اما معتقد بود که این قوانین از منظری تاریخی ساخته‌هایی تغییرپذیرند ــ و بیشتر ویژگیهایی تغییرپذیرند که صورتبندیهای اجتماعی ویژه‌ای را می‌نمایانند، تا اینکه ویژگیهای ثابتی که به همهٔ جوامع گذشته، حال، یا همهٔ جوامع ممکن تعلق دارد. مثلاً، به اصطلاح «قانون، عرضه و تقاضا» قانونی راستین و جاودانی نیست، بلکه صرفاً ساخته جامعهٔ بازار سرمایه‌داری است. وقتی صورت دیگری جایگزین جامعهٔ سرمایه‌داری شود این «قانون» دیگر معتبر نخواهد بود. از این جهت، «قوانینی» که جامعه شناسان می‌جویند باقوانینی که دانشمندان فیزیک، شیمی و دیگر علوم طبیعی کشف می‌کنند تفاوت دارد[۵].

در مقابل، انگلس بر این باور بود که «علم» نوین **دیالکتیک** نشان داد که قوانین حاکم بر طبیعت و جامعه یکی و همسان است. بنابر اصول دیالکتیک، هر چیز ــ طبیعت، تاریخ، حتی اندیشهٔ انسان ــ چیزی نیست جز مادّهٔ در حال حرکت بر اساس «قانونها»ی زمان‌ناپذیر دیالکتیک. به نظر انگلس «دیالکتیک علم کلّی‌ترین قوانین همهٔ حرکتها است. نتیجه این است که قوانین برای حرکت در طبیعت و در تاریخ انسان و برای حرکت اندیشه اعتباری یکسان دارند.» انگلس مدعی بود که درست همان سان که «تمام دانش راستین دربارهٔ طبیعت دانشی ابدی، بی‌کران و از این رو اساساًمطلق است»، تمام دانش راستین دربارهٔ انسان و تاریخش نیز مطلق و تغییرناپذیر است[۶].

انگلس ادّعاهای خود را دربارهٔ «سوسیالیسم علمی» بر اساس این «علم» جزمی و صلب «دیالکتیک» بنا کرد. به عقیدهٔ انگلس سوسیالیسم علمی ــ یعنی، روایت او (و به زعم او روایت مارکس) از سوسیالیسم ــ صرفاً یکی از ایدئولوژیهای سیاسی متعدد و رقیب نیست، بلکه شرح

علمی تغییر ناپذیری است از چگونگی امور و اینکه چگونه باید باشند. هر سوسیالیستی که به نحوی دیگر استدلال کند صرفاً آرمانشهری در شمار خواهد بود و نظراتش بیشتر بر اساس احساس و عقیدهٔ شخصی است تا علم[۷]. این نوع خودباوری جزمی نشان‌دهندهٔ جدا شدن آشکار از فراخوان مارکس جوان برای «انتقاد بی‌رحمانه از هر آنچه هست» ــ از جمله برداشتهای موجود از «علم» ــ است.

مادی‌گرایی. همچنانکه در فصل گذشته دیدیم، مارکس بیشتر از این رو خود را «مادّیگرا» نامید که نظرات خود را از نظرات هگل و دیگر ایدئالیستهای فلسفی که به‌شدت بر آنان می‌تاخت، متمایز سازد. اما بر مادیگرایان «خام» گذشته، مانند توماس هابز که معتقد بود جهان و هر آنچه (و هر آن کس) که در آن است چیزی نیست جز مادّهٔ فیزیکی در حرکت، کمتر از بقیه نمی‌تاخت. بر اساس این نظر، اندیشه و اعمال انسان صرفاً معلول نیروهای فیزیکی بیرون از اختیار انسان است. مارکس در مقالهٔ «آرایی دربارهٔ فویرباخ»[۱] این گونه مادیگرایی خام را به باد طعنه می‌گیرد:

> *آموزهٔ مادیگرایانه‌ای که انسان را حاصل اوضاع و تربیت می‌داند و از این رو افراد تحول‌یافته را حاصل دیگر وضعیتها و تربیت تغییریافته می‌پندارد، از این نکته غفلت می‌کند که انسانها وضعیت را دگرگون می‌سازند و خود آموزش‌دهنده هم خود به آموزش نیاز دارد...* [۸].

مادیگرایی مارکس معنایی دیگر داشت و کاملاً متفاوت با این بود. او به «مادّه» فی نفسه توجه نداشت، بلکه بیشتر به شیوه‌هایی توجه می‌کرد که انسانها برای سازماندهی خویش به کار می‌گیرند تا زنده بمانند و با تبدیل مواد خام به اشیا، مصنوعات و کالاهای سودمند برای انسان شکوفا بشوند. این شیوه‌ها نیز به سهم خود بر نحوهٔ تفکر مردم دربارهٔ خودشان و جهان «تأثیر می‌گذارد» یا آن را «شرطی» (واژهٔ آلمانیش: *bedingen*) می‌کند.

روایت انگلس از مادیگرایی به مادیگرایی هابز نزدیکتر است تا به نگرش مارکس. بنا بر نظر انگلس می‌توان هر چیزی را به ماده و تبدیلات آن کاهش داد. مادّه، صرف نظر از گسترهٔ دگرگونیهایش، تا ابد یکسان می‌ماند، و «حرکات» آن در سیطرهٔ «قانونهای پولادین» و زمان‌ناپذیر

1- Theses on Feuerbach

قرار دارد:

یقین داریم که ماده تا ابد در همهٔ تبدیلاتش یکسان می‌ماند، که هیچ یک از ویژگیهای ماده هیچ گاه از دست نخواهد رفت و بنابر همان ضرورت پولادینی که والاترین آفرینش خود در کرهٔ خاکی، یعنی ذهن‌اندیشنده، را نابود می‌سازد، باید در جایی دیگر، زمانی دیگر، بار دیگر آن را ایجاد کند[۹].

بدین‌سان، تأکید انگلس بر ماده در حرکت با تأکید مارکس بر انسانهای در حرکت برای ساختن و بازسازی دنیایشان به صورت مکانی انسانیتر برای سکونت انسان تقابلی غریب می‌یابد.

تجدیدنظر طلبان. در آغاز سدهٔ بیستم، بعضی مارکسیستها از بازنگری در نظریهٔ مارکس در پرتو توسعه‌های اقتصادی و سیاسی انجام‌شده پس از مرگ او هواداری می‌کردند. نظریه‌پرداز برجستهٔ این گروه که به **تجدید نظر طلبان** شهرت یافتند، ادوئارد برنشتاین (۱۹۳۲ ــ ۱۸۵۰) بود. برنشتاین از اعضای برجستهٔ حزب سوسیال دموکرات آلمان بود و اعتقاد داشت که جنبه‌هایی از نظریهٔ مارکس نادرست یا منسوخ‌شده است و بدین ترتیب باید کنارگذاشته یا در آن تجدید نظر شود. نام «تجدید نظر طلب» از همین جا است.

برنشتاین یکی از نخستین اعضای فعال حزب سوسیال دموکرات بود که برای اجتناب از زندانی شدن بر اساس قوانین ضد سوسیالیستی بیسمارک بین سالهای ۱۸۷۸ تا ۱۸۹۰ از آلمان گریخته بود. تقدیر چنین بود که تبعید «موقت» برنشتاین در انگلستان ۲۰ سال به طول انجامد. در انگلستان مارکس و انگلس را دید و دریافت که تعصب این دو پیرمرد از بسیاری «مارکسیستها» خیلی کمتر است. به هنگام اقامت در انگلستان از **سوسیالیستهای فابینی** هم تأثیر گرفت. اینان هوادار راهکار اصلاحات تدریجی بودند و آن را بهترین شیوه برای ایجاد جامعهٔ سوسیالیستی در انگلستان می‌دانستند. برنشتاین هم به این باور رسید که برای رسیدن به سوسیالیسم شیوهٔ «تکوینی» از نظر اخلاقی و سیاسی بر شیوهٔ خشونت‌بار انقلابی ترجیح دارد ــ همان گونه که از عنوان اثرش *سوسیالیسم تکوینی*[۱] (۱۸۹۹) پیداست.

برنشتاین، اگرچه در سخن کم‌تر، خود را در دل مارکسیست می‌دانست. برنشتاین گمان می‌کرد کنار گذاشتن جنبه‌های نادرست نظریهٔ مارکس و تجدیدنظر در بخشهای کهنهٔ آن عیناً

1- *Evolutionary Socialism*

همان روحیهٔ «علمی» و نقاد مارکس است، چرا که نشانهٔ هر نظریهٔ اصیل‌علمی آن است که حقیقتش همیشه پذیرای چون و چرا و انتقاد باشد. درست همان سان که مارکس از پیشینیان خود انتقاد می‌کرد، برنشتاین هم از خرده‌گیری بر مارکس روگردان نبود. انتقادهای برنشتاین را می‌توان به سه مقوله تقسیم کرد: اخلاقی، سیاسی، و اقتصادی.

انتقاد اخلاقی. برنشتاین، پیش از هر چیز، مدعی بود که مارکس و مارکسیستهای بعدی به اخلاق و اخلاقیات کم‌اعتنایی کرده‌اند. این غفلت دوسویه بود. از سویی، مارکس معتقد بود که باورها و ارزشهای اخلاقی به روبنای ایدئولوژیک جامعه مربوط و از این رو به زیربنای اقتصادی وابسته است. نتیجه آن است که ارزشها و نظرات اخلاقی به عواملی غیر از اخلاق وابسته است، آنها را می‌توان معلول دانست و هیچ‌گاه علت نهادها و اقدامات اجتماعی به شمار نمی‌روند. با این حال، برنشتاین در این باره از ایمانوئل کانت[1] (۱۸۰۴-۱۷۲۴) فیلسوف آلمانی، پیروی می‌کرد که معتقد بود علل یا تأثیرات بیرونی در ارادهٔ شخص تأثیری ندارد. خلاصه اینکه مردم آزادند هر طور دوست دارند انتخاب (یا «اراده») کنند، و این بدان معناست که مردم از لحاظ اخلاقی وظیفه دارند مسئولانه انتخابهایی اخلاقی کنند. برنشتاین هم مانند کانت معتقد است این انتخابها از آن رو به لحاظ اخلاقی مسئولانه است که انسان به «قلمرو غایتها» تعلق دارد. یعنی، افراد «هدفهایی در خود» ند، و برخورد با هیچ کسی نباید چنان باشد که گویی او صرفاً وسیله یا ابزاری برای ارضای امیال یا مقاصد شخصی دیگر است.

از سویی دیگر، و نگران کننده‌تر از آن، این است که سوسیالیستهای مارکسی هدف نهایی یا غایی ــ یعنی فرا رسیدن جامعهٔ کمونیستی ــ را هدف گرفته‌اند و نگران ابعاد اخلاقی و غیر اخلاقی وسایل رسیدن به هدف نیستند. برنشتاین نوشت: «آنچه هدف نهایی سوسیالیسم می‌نامند برای من هیچ معنایی ندارد، بلکه خود حرکت را مهم می‌دانم»[۱۰]. منظور برنشتاین این بود که سوسیالیستها باید نگران اخلاقی بودن وسایل پیشنهادیشان برای رسیدن به جامعهٔ سوسیالیستی باشند. جامعهٔ پا گرفته در خون بعید است به اندازهٔ جامعه‌ای که با وسایل غیر خشونت‌بار تکوین یافته، صلح‌آمیز و دموکرات باشد. چون هدف و وسیله پیوند تنگاتنگی با

1- Immanuel Kant

هم دارند نمی‌توان با وسایل ناعادلانه به جامعهٔ عادل دست یافت. با وسایل غیر دموکراتیک نمی‌توان جامعهٔ دموکرات بر پا کرد. و سوسیالیسم بدون دموکراسی ارزشی ندارد ــ در واقع، سوسیالیسم بدون دموکراسی نمی‌تواند وجود داشته باشد[۱۱]. افزون بر این، برنشتاین معتقد بود مارکسیستهایی که به جای هدفهای کوتاه‌مدت صرفاً به هدفهای دور توجه می‌کنند، به طرزی ساده‌لوحانه و خطرناک آرمانشهری هستند. به همان میزان که مارکسیستها ــ و شخص مارکس ــ منحصراً به پیروزی نهایی سوسیالیسم چشم دوخته‌اند، «در واقع، ته مانده‌ای از آرمانشهرگرایی در نظام مارکسیستی به جای می‌ماند»[۱۲]. نوع «سوسیالیسم سیاسی شدنی» او، بر عکس، «اهداف نزدیکتر را جلوتر از اهداف دور می‌نشاند»[۱۳]. پس برنشتاین از این نظرپژواک‌سخن لاسال است دربارهٔ رابطهٔ هدف و وسیله که پیش از آن گفته بود:

هدف را بدون راه وصولش نشانمان مده
زیرا هدفها و وسیله‌ها در زمین چنان درهم‌تنیده‌اند
که با تغییر یکی، دیگری را هم تغییر می‌دهی
هر راه متفاوت هدفهای دیگری را پیش می‌آورد[۱۴].

انتقاد سیاسی. برنشتاین علاوه بر این ملاحظات اخلاقی، دربارهٔ بعضی پیشگوییهای مارکس هم ابراز تردید کرد. او به پیشرفتهای شگرف پس از مرگ مارکس اشاره می‌کرد ــ پیشرفتهایی که خلاف پیش‌بینیهای مارکس بود. یکی آنکه جنبش کارگری در آلمان و دیگر کشورها بزرگتر و نیرومندتر شده بود که تا اندازه‌ای بدان سبب بود که آنگاه مردان طبقهٔ کارگر در بیشتر کشورهای صنعتی به حق رأی دست یافته بودند. احزاب سوسیالیستی هم که پیوندهای نزدیکی با اتحادیه‌های کارگری و دیگر سازمانهای طبقهٔ کارگر داشتند بزرگتر و نیرومندتر شده بودند. درسال ۱۸۹۰ قوانین ضد سوسیالیستی بیسمارک مصوب سال ۱۸۷۸ دیگر ملغی شده بود .وتجدید سازمان احزاب سوسیالیستی و عضوگیری آشکار و فرستادن نماینده به *رایشتاگ*[۱] (مجلس آلمان) امکان‌پذیر شده بود. نمایندگان در مجلس می‌توانستند قوانینی پیشنهاد کنند که به نفع طبقهٔ کارگر باشد، از جمله مالیات بر درآمد درجه‌بندی‌شده و هفتهٔ کاری کوتاهتر. برای

1- *Reichtag*

نخستین بار، به نظر می‌رسید که دولت به جای سرکوب کارگران، می‌توانست ــ همچنانکه لاسال اصرار داشت ــ متحد و نگهبان کارگران باشد. به نظر برنشتاین، این پیشرفتها امیدوارکننده و در جهت امکان گذار صلح‌آمیز به سوسیالیسم بود.

انتقاد اقتصادی. برنشتاین مدعی بود که اهمیت بعضی واقعیات و روندهای اقتصادی نوظهور که نظریهٔ مارکس را تضعیف می‌کرد کمتر از ابعاد دیگر نبود. در واقع، او مدعی شد «واقعیتها بعضی اظهارات در کتاب *سرمایه*... را باطل می‌کند»[۱۵]. مثلاً، مارکس پیشگویی کرده بود که ثروت در دست اشخاص معدود و معدودتری متمرکز خواهد شد، تا آنگاه که مشتی معدود ثروتهای بسیار زیاد خواهند داشت و بیشتر مردم بسیار فقیر خواهند بود. اما برنشتاین خاطرنشان کرد که در کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری چنین رخداد پیش نیامده و کارگران به جای آنکه فقیرتر و بینواتر شوند، در مجموع وضعیت بهتری یافتند. برنشتاین با استفاده از آمار نشان داد که درآمد واقعی کارگران در نیمه دوم سدهٔ نوزدهم افزایش یافته بود. در نتیجه، شمار بیشتری از کارگران می‌توانستند از مسکن مناسب، تغذیه و پوشاک بهتر و دیگر آسایشهای زندگی برخوردار شوند. این پیشرفتها نتیجهٔ سخاوت بورژواها نبود، بلکه ثمرهٔ موفقیت اتحادیه‌های کارگری در افزایش دستمزدها و بهبود وضعیت کار بود.

برنشتاین در پاسخ منتقدانی که شکوه می‌کردند کارگران راحت دچار **شعور دروغین** می‌شوند و آمادگی پیدا می‌کنند که آرزوها و هدفهای سوسیالیستی را از یاد ببرند چنین می‌گوید:

> ***کسی که آنچه در آینده خواهد آمد به زمان حال نسبت دهد یا تصور کند اکنون وجود دارد، هنوز بر آرمانشهری‌گرایی فائق نیامده است. ما (سوسیالیستها) باید کارگران را همان گونه که هستند ببینیم. و کارگران نه آنچنان که در بیانیهٔ کمونیستی [مارکس و انگلس پیشگویی کرده بودند] به طور کلی فقیر شده‌اند، و نه آن گونه که درباریانشان می‌خواهند ما باور کنیم از تعصبات و ضعفهایشان رها شده‌اند. کارگران همان فضیلتها و ناکامیهای اوضاع اجتماعی و اقتصادی‌ای را دارند که در آن زندگی می‌کنند***[۱۶].

برنشتاین، به سهم خود، تردیدی نداشت که این اوضاع به تدریج بهتر می‌شد و مادام که کارگران در اتحادیه‌های کارگری خود و احزاب سیاسی‌ای که منافع آنان را پیش می‌برد سازمان یافته باشند، روند بهبود ادامه خواهد یافت.

هنگامی که در اواخر دههٔ ۱۸۹۰ برنشتاین این اندیشه‌ها را با خود به آلمان برد، آشکار شد که هم مؤثر و هم مناقشه‌برانگیزند. سرانجام، حزب سوسیال دموکرات آلمان (البته پس از زد و خوردها و انتقام‌کشیهای فراوان درون صفوف حزب) گذار صلح‌آمیز پارلمانی به سوسیالیسم را پذیرا شد. دوستان و متحدان قدیمی، از جمله کارل کائوتسکی[1] (۱۸۵۴-۱۹۳۸) بر سر این مسأله از برنشتاین بریدند. چند سال بعد، کائوتسکی که در آغاز معتقد بود انقلاب یک امکان محتمل برای سوسیالیستها باقی می‌ماند، سرانجام نظر برنشتاین را پذیرفت[۱۷]. دیگر فرقه‌های سوسیالیستی منشعب، مانند پیروان حزب اسپارتاکوس[2] به رهبری روزا لوگزامبورگ[3] و کارل لیبکنشت، همچنان انقلابیانی ماندند که سرسختانه با برداشت تجدید نظر شدهٔ برنشتاین از مارکسیسم مخالف بودند. و مارکسیستهای روسی، که اکنون بدان می‌پردازیم، برنشتاین را خائن به مارکسیسم خواندند[۱۸]. زیرا در همان حال که مارکسیسم «تجدید نظر طلبان» در آلمان و دیگر کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری پیش می‌رفت، در شرق گونهٔ بسیار متفاوتی از مارکسیسم در حال شکل‌گیری بود.

مارکسیسم ــ لنینیسم شوروی

اوضاع و احوال روسیه. روسیه در مقایسه با امریکای شمالی و بیشتر کشورهای اروپای غربی در سدهٔ نوردهم از نظر اقتصادی و سیاسی بسیار عقب‌مانده بود. اقتصادش بیشتر بر پایهٔ کشاورزی بود، زیربنای صنعتیش نسبتاً کوچک بود و کارخانه‌هایش اندک‌شمار و ناکارا بودند. اکثریت عظیم مردم روسیه کارگران دستمزدبگیر پرولتاریای مشغول به کار در کارخانه نبودند، بلکه کشاورزانی بودند که زمین را در برابر بخشی از محصول کشت می‌کردند. و از لحاظ سیاسی هم روسیه همان وضعیت ابتدایی در اقتصاد را داشت. نهادهای سیاسی روسی غیر دموکراتیک، تزارش فرمانروایی مستبد، و نژادگان موروثی آن ستمگر و در کل بی‌اعتقاد به رنج مردم عامی بودند.

در چنین جامعهٔ نیمه‌فئودالی بسیار بعید می‌نمود آن نوع انقلابی به وجود آید که مارکس

1- Karl Kautsky   2- Spartacists   3- Rosa Luxemburg

پیش‌بینی کرده بود. صرف نظر از هر چیز، انقلاب پرولتاریایی مستلزم طبقهٔ گستردهٔ پرولتاریا می‌بود، نه طبقه‌ای از دهقانان که به گفتهٔ مارکس دچار «بلاهت زندگی روستایی» اند. چنین نمی‌نمود که این مردم عمدتاً بی‌سواد، عمیقاً مذهبی، و غالباً به شدت خرافاتی انقلاب کنند. با این حال، نارضایی ــ نه تنها در بین کشاورزان روستانشین، بلکه در بین کارگران و روشنفکران شهری هم ــ وجود داشت. بسیاری از روشنفکران روس، بویژه تندروان آنان، خود را وجدان و صدای اکثریت عظیم و به خواب رفته‌ای می‌دیدند که روزی بیدار خواهد شد، قدرت خود را حس خواهد کرد، و جامعهٔ روس را از بنیان باز خواهد ساخت. پیش از آن زمان، وظیفهٔ روشنفکران بیدار کردن این غول خفته و آماده ساختن آن برای هدفش بود.

گروه‌های مختلف روشنفکر دربارهٔ چیستی این هدف چشم‌انداز متفاوتی داشتند. بعضی مردم روس را، بویژه اسلاوها را، معنویترین مردم زمین می‌دیدند که تقدیرشان هدفدار و در سطحی عالی از معنویت زندگی کردن ــ و به دیگران هم این گونه زیستن را آموختن ــ بود. بعضی دیگر روسها را [نماد] اروپاییان بعدی می‌دانستند که مقدر شده بود با بقیهٔ اروپای غربی متحد شوند. و باز گروهی دیگر روسیه را سرزمینی آماده می‌دیدند برای انقلابی که دنیا را می‌لرزاند و منادی عصری نوین از برابری، آزادی و هماهنگی اشتراکی می‌بود.

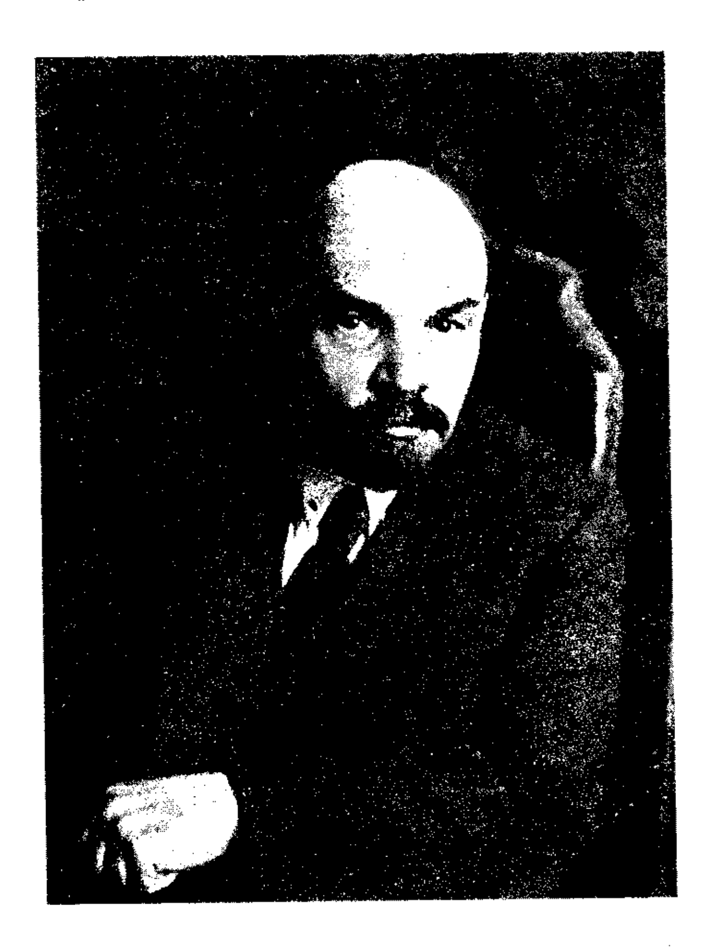
روسیهٔ تزاری در عمل به هیچ نوع آزادی بحث و بیان قائل نبود. احزاب مخالف غیر قانونی اعلام شده بودند. جاسوسان پلیس و خبرچینان همه جا بودند، و زندانها و بازداشتگاهها از زندانیان سیاسی و ناراضیان پر بود. بحث سیاسی کلاً به گروههای کوچکی محدود می‌شد که به بهای جان خود و دوستان و خانواده‌شان مخفیانه گرد هم می‌آمدند. نظرات آنان از طریق شبنامه‌ها و روزنامه‌های غیر قانونی که پنهانی انتشار می‌یافت و دست به دست می‌گشت به خوانندگان بیشتری می‌رسید. این فضای پر از دسیسه و پنهان‌کاری زدوبندها و توطئه‌های فراوان به بار می‌آورد. بعضی تروریست شدند و کوشیدند با کشتن تزار به قلب نظام تزاری حمله برند. یکی از اینان دانشجوی جوانی به نام الکساندر اولیانف[1] بود، که با جان خود بهای شرکت در کوششی ناموفق برای ترور تزار الکساندر دوم[2] را پرداخت.

1- Alexander Ulyanov

2. Tsar Alexander II

الکساندر اولیانف برادر دوست‌داشتنی کوچک‌تری به نام ولادیمیر داشت که می‌خواست حقوقدان شود تا به زندگی آرام و محترمانه‌ای دست یابد. اما اعدام الکساندر همه چیز را عوض کرد. ولادیمیر ایلیچ اولیانف[1] (۱۸۷۰-۱۹۲۴) مخالف انقلابی حکومت تزاری شد، زندگی مخفی را آغاز کرد و با نامی تازه ــ لنین ــ هویتی تازه یافت.

نقش لنین. لنین با کمک فیلسوف مارکسیست روسی، به نام گئورگی [والنتینوویچ] پلخانف[2] (۱۸۵۶-۱۹۱۸) غرق در مطالعهٔ شدید آثار معدود مارکس و انگلس شد که در آن زمان



ولادیمیرایلیچ (اولیانف) لنین (۱۸۷۰-۱۹۲۴)

1- Vladimir Ilyich Ulyanov

2- Georgi [Valentinovich] Plekhanov

در دسترس بود، از جملهٔ این آثار دو کتاب *سرمایه* و *بنیانیهٔ کمونیستی* بود، اما آثار مهم دیگری مانند *ایدئولوژی آلمانی* و *دستنوشته‌های فلسفی و اقتصادی* سال ۱۸۸۴ در دسترسش نبود. درس عمده‌ای که لنین از مطالعاتش آموخت، و بعدها کوشید تا بدانها جامهٔ عمل پوشاند این بود که مبارزهٔ طبقاتی نیروی محرک عمدهٔ پیشرفت تاریخی است. اقدام سیاسی معقول برای تشدید و بهره‌گیری از تقسیمات و اختلافات طبقاتی از سوی انقلابیان، راهکارهای زیر را دارد: هر آنچه به این هدف خدمت کند پذیرفتنی است. به خاطر مبارزهٔ سیاسی می‌توان دروغ گفت، فریب داد، دزدی کرد، دشمنان را در آغوش کشید، به دوستان خیانت کرد ـ این کارها اگر در خدمت جبههٔ مبارزهٔ طبقاتی باشد موجّه است.

لنین بر این باور بود که انقلابیان باید در برابر «نرمش» و «احساساتی شدن» سخت بایستند و اگر کسی در مبارزهٔ سیاسی اخلال کند، آماده باشند ابتداییترین اصول اخلاقی «بورژوایی» را انکار کنند. لنین برنشتاین و دیگرانی را که می‌کوشیدند نظریهٔ اخلاقی کانت را به نظریهٔ تاریخ مارکس بیفزایند به شدت سرزنش و نکوهش می‌کرد. لنین دستورهای اخلاقی کانت ـ پایبندی به عهد و دیگران را هدف و نه وسیله انگاشتن ـ را فقط تحقیر می‌کرد. او نوشت: «عهدها مثل رویهٔ کیک است که بسته می‌شود تا بعداً شکسته شود.» وقتی با اخلاق «انقلابی» لنین که اجازه می‌داد با مردم به صورت وسیله‌ای صرف برای هدفی مثلاً مهمتر برخورد شود، مخالفت شد، لنین در پاسخ نوشت که «بدون شکستن تخم مرغ، املتی درکار نیست» ـ بدین معنا که در انقلاب ناگزیر باید سرهایی هم شکسته شود. انقلاب کاری دشوار، کثیف، خوار و خونین است و انقلابیان باید با این حقیقت رو در رو شوند. نه تنها باید در برابر نفوذ اخلاق بورژوایی سخت ایستاد، بلکه در برابر هر چیزی که احتمال دارد ارادهٔ انقلابی را تحلیل ببرد ـ حتی موسیقی و هنر. لنین عاشق موسیقی بود، اما بنابر خاطرهٔ دوستش، ماکسیم گورکی[1]:

> *شبی که لنین در مسکو به سوناتهای بتهوون گوش می‌داد... گفت: چیزی برتر از قطعهٔ شورانگیز بتهوون نمی‌شناسم؛ دوست دارم هر روز به آن گوش بدهم. این موسیقی زیبا و آبرانسانی است. همیشه با غرور می‌اندیشم ـ شاید کوته‌بینانه باشد ـ انسانها چه کارهای پرشکوهی می‌توانند بکنند... اما نمی‌توانم خیلی به موسیقی گوش بدهم، موسیقی آدم را به گفتن سخنان مهربانانه و*

1- Maxim Gorky

احمقانه سوق می‌دهد، می‌خواهی بر سرکسانی دست نوازش بکشی که در جهنمی وحشتناک زندگی می‌کنند و می‌توانند چنان زیباییهایی بیافرینند. امروز نباید کسی را نوازش کرد، وگرنه دستت را گاز می‌گیرد، باید بی هیچ ترحمی بر سرش بکوبی، اگرچه ما از لحاظ آرمانی مخالف اعمال زوریم. اووم، اووم، وظیفهٔ ما به نحو آزارنده‌ای دشوار است[۱۹].

نظر لنین دربارهٔ شخصیت مستحکم انقلابی به نظر او دربارهٔ حزب کمونیست سرایت کرد. تصور مارکس از جنبش کمونیستی سازمانی بزرگ و فراگیر با اساسی بسیار گسترده برای کارگران کشورهای بسیاری بود. اما لنین بر آن بود که حزب کمونیست باید کوچک و انحصاری و بسیار سازمان‌یافته و شدیداً منضبط و دسیسه‌کار باشد. لنین استدلال می‌کرد که هیچ نوع حزب دیگری موفق به سرنگونی دولت پلیسی روسیه نخواهد شد. در سال ۱۹۰۳ نظر لنین محک آزمایش خورد. جناح رقیب در حزب کمونیست روسیه حزبی می‌خواست که پذیراتر و کم‌تر انحصاری باشد. جناح لنینی حزب با ترفندی بسیار ماهرانه در کشمکشهای درونی حزب، اختیار را به دست گرفت و از آن پس خود را بلشویک (به معنی «اکثریت» ــ یعنی، اکثریت درون حزب کمونیست روسیه) خواند.

بنابر نظر لنین، نقش حزب تحریک، سازماندهی، و آموزش کارگران است تا بیاموزند منافع «راستین» خود را در کجا بیابند. لنین نوشت: «نقش پیشاهنگ پرولتاریا آموزش، پرورش، روشنگری، و کشاندن عقب‌مانده‌ترین لایه‌ها و توده‌های طبقهٔ کارگر و دهقان به زندگی نوین است»[۲۰]. لنین معتقد بود این کار از این رو ضروری است که بیشتر زحمتکشان به آگاهی کاذب مبتلایند که بدترین صورت آن «آگاهی اتحادیه‌ای»[۱] است:

طبقهٔ کارگر، هرگاه محدود به تلاش خود بشود، تنها می‌تواند به شعور اتحادیه‌ای دست یابد، یعنی این باور که با تشکل یافتن در اتحادیه‌ها به مبارزه با کارفرمایان بپردازد و با تلاش خود حکومت را مجبور به گذراندن قانون ضروری کار و مانند این بکند[۲۱].

آگاهی طبقاتی انقلابی نمی‌تواند، یا نباید گذاشت، که خودجوش و خود به خودی فراهم آید. این شعور را باید **حزب پیشاهنگ**، که رهبریش را عمدتاً روشنفکران انقلابی تشکیل می‌دهند،

1- trade union consciousness

از بیرون به طبقهٔ کارگر منتقل کند. ترس لنین از آن بود که بدون چنین پیشاهنگی نه تنها طبقهٔ کارگر به نیروی انقلابی بدل نشود بلکه یکسره ارتجاعی نیز بشود.

با این حال، این حزب پیشاهنگ می‌بایست از دو نظر نسبتاً محدود دموکراتیک باشد. نخست، حزب مدعی نمایندگی منافع راستین یا واقعی عامه یا *demos* در جامعهٔ نوین، یعنی پرولتاریا و دهقانان، بود. دوم، حزب در درون خود باید نمونهٔ کوچکی از جامعهٔ دموکراتیک آینده باشد. درون حزب بحث آزاد باید مجاز باشد. اما به محض آنکه رأی گرفته شد و موضوعی تصویب گردید، بحثها باید تمام شود و همه از دستور رهبری مرکزی پیروی کنند. لنین این برداشت از دموکراسی درون‌حزبی را **تمرکزگرایی دموکراتیک**[1] نامید. به اعتقاد لنین چون نمی‌توان مطمئن بود که توده‌ها منافع واقعی خود را تشخیص دهند، دموکراسی در کل جامعه هنوز امکان‌پذیر نیست. اگر کارگران بدون حزب پیشاهنگ که معلم و راهنمای آنان است، به حال خود رها شوند، تصمیمات نادرست یا حتی ارتجاعی خواهند گرفت.

در سال ۱۹۱۴، با آغاز جنگ جهانی اول، عقیدهٔ لنین در مورد ذهنیت فروپایهٔ طبقهٔ کارگر بیش از پیش تأیید شد. مارکس استدلال می‌کرد پرولتاریا طبقه‌ای بین‌المللی است که به سرزمینی تعلق ندارد. با وجود این، در سال ۱۹۱۴ کارگران ــ که بسیاری از آنان خود را سوسیالیست می‌خواندند ــ فوج فوج داوطلب جنگ با کارگران کشورهای دیگر شدند. چه رخ داده بود؟ آیا مارکس اشتباه می‌کرد؟ یا عاملهای دیگری در کار بود که در محاسبات مارکس به حساب نیامده بود؟

لنین آنچه رخ داده بود را در کتاب *امپریالیسم، بالاترین مرحلهٔ سرمایه‌داری*[2] (۱۹۱۶) چنین شرح می‌دهد: کارگران کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری ــ انگلستان، آلمان، ایتالیا، فرانسه، بلژیک، و سرانجام، ایالات متحد نیز ــ مایل بودند به جنگ رفقای کارگر خود بروند زیرا از استعمار و بهره‌کشی کشورهای خود از مردمان افریقا و آسیا و امریکای جنوبی نفع می‌بردند. هر کشوری «مناطق نفوذ» خود ــ عبارت مؤدبانه‌ای که پوششی بود برای پنهان داشتن بهره‌کشی ددمنشانه‌ای به مراتب شدیدتر از آغاز سرمایه‌داری در غرب ــ را داشت. جنگ جهانی اول جنگ

1- democratic centralism

2- *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*

برای نیروی کار ارزان، مواد خام ارزان، و بازارهای خارجی بود. عرصهٔ ددمنشانه‌ترین ستمهای سرمایه‌داری از اروپا و امریکای شمالی به کشورهای پیرامون دنیای سرمایه‌داری ــ«جهان سومی» که امروز از آن سخن می‌گویند ــ انتقال یافت. معدنچیان الماس در افریقای جنوبی، معدنچیان قلع در بولیوی، معدنچیان مس در شیلی ــ اینان و هزاران کارگر دیگر در جهان سوم با دستمزدهای بخور و نمیر تا سرحد مرگ به کار واداشته می‌شدند. نیروهای مسلح قدرت امپریالیستی اشغالگر هر کوششی را برای سازماندهی در قالب اتحادیه یا اعتصاب برای دستمزد بهتر و بهبود اوضاع کار با خشونت سرکوب می‌کردند. علت حضور تفنگداران امریکایی در جزایر کاراییب و امریکای لاتین، ارتش انگلستان در هند، و لژیون خارجی فرانسه در شمال افریقا همین بود.

به گفتهٔ لنین، کارگران اروپا و امریکا در عین حال اجازه داشتند با تشکل در اتحادیه‌های کارگری سهم بیشتری از این کیک رو به رشد اقتصادی را طلب کنند ــ رشدی که با «سودهای فراوان» سرمایه‌داران این کشورها از زمین، کار، و منابع این ملتهای فقیرتر امکان‌پذیر شده بود. بدین سان، سرمایه‌داران توانستند به کارگران و اعضای اتحادیه‌های کارگری «خودی» با دستمزد بیشتر، ساعات کار کوتاهتر، وضعیت بهتر کار، طرحهای بیمهٔ خدمات درمانی، و مزایای دیگر «رشوه دهند». لنین معتقد بود سرچشمهٔ واقعی افزایش سطح دستمزدها و زندگی که برنشتاین و تجدید نظرطلبان درباره‌اش غوغا می‌کنند همین بود[۲۲].

چهار نتیجهٔ مهم و گسترده از تحلیل لنین از امپریالیسم به دست می‌آید. نخست، تأیید دوباره‌ای است بر بدگمانی لنین و دشمنی او نسبت به تجدید نظر طلبانی که به دیدهٔ او متحد و توجیه‌گر طبقهٔ سرمایه‌دار بودند و در عین حال ادعای مخالفت با آن را داشتند. دوم، لنین نتیجه گرفت که اعضای طبقهٔ کارگر در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته به «شعور اتحادیه‌ای» مبتلا شده بودند. اینها، در عمل، «بورژوا» شده بودند و نمی‌شد توقع داشت انقلابی را که مارکس پیش‌بینی کرده بود ــ دست کم بدون کمک حزب پیشاهنگی که راه را به ایشان نشان دهد ــ به انجام برسانند. که ما را به نتیجه‌گیری سوم می‌رساند: حزب کمونیست نقشی مهم و در واقع اجتناب‌ناپذیر در بالا بردن شعور طبقهٔ کارگر دارد. نتیجهٔ چهارم ــ و، همچنانکه خواهیم دید، بویژه مهم ــ این بود که انقلاب نخست در مناطقی فرا می‌رسد که در آنجا هم پرولتاریا را

«تهیدست» کرده‌اند و هم حزب فعال پیشاهنگ پرولتاریا را هدایت می‌کند. به جای آنکه انقلاب بنابر پیش‌بینی مارکس در پیشرفته‌ترین کشورهای سرمایه‌داری روی دهد، در بین ملتهای «عقب‌مانده»تر جهان ــ مثلاً روسیه و چین ــ آغاز خواهد شد.

در سال ۱۹۱۷ انقلاب روسیه را فراگرفت. لنین نگران از آنکه فرصت را به کلی از دست بدهد، درست سر بزنگاه از تبعیدگاهش در سوییس به روسیه بازگشت تا نقش فعال و هدایت کننده‌ای بر عهده بگیرد. انقلاب ۱۹۱۷ با هیچ کدام از پیشگوییها انطباق نداشت. یقیناً با پیشگویی مارکس جور نبود و حتی با پیشگویی لنین هم جور در نمی‌آمد. تزار ارتش روسیه را ملزم ساخته بود تا در نبرد با آلمان در جنگ جهانی اول در کنار نیروهای انگلیس و فرانسه بجنگد. ارتش روسیه که آموزش و تجهیزات مناسبی نداشت با فرماندهی نادرست متحمل شکستهای پی در پی می‌شد. روحیهٔ ارتش ضعیف و شمار تلفات فراوان بود. در همین حال، مردم روسیه ــ بویژه دهقانان ــ از کمبود مواد غذایی و سوخت، از مالیاتهای سنگین، و از دست دادن پسران و برادرانشان در جنگی ظاهراً بی‌هدف و بی‌پایان به جان آمده بودند. مردم می‌خواستند به این اوضاع خاتمه دهند. در مارس ۱۹۱۷، شورش در سن پترزبورگ و دیگر شهرهای روسیه آغاز شد. تزار نیکولا[1] به سربازانش دستور داد شورش را متوقف سازند، اما سربازان سرپیچی کردند. ظرف کمتر از دو هفته تزار از تخت پایین آمد تا جای خود را به حکومت موقتی بدهد که در اندک مدتی الکساندر کرنسکی[2]، یعنی سوسیالیست غیر بلشویکی متعهد به ادامهٔ جنگ با آلمان، را در رأس خود داشت. در اکتبر ۱۹۱۷، بلشویکها به قصر زمستانی، مقر حکومت کرنسکی حمله کردند و دولت را به دست گرفتند. لنین نخست‌وزیر شد، و حکومتی بر اساس شوروی (شوراهای کارگری) بر پا شد.

حکومت بلشویک کوشید جامعهٔ روس را از بنیان بسازد. معادن، کارخانه‌ها، کارگاهها، و مراکز صنعتی تولیدی بزرگ را تصرف کرد و در اختیار شوراها گذاشت. حکومت تازه زمینهای بزرگ را هم مصادره کرد و به دهقانان داد. در همان حال که چنین اقداماتی خوشایند کارگران و دهقانان بود، زمینداران ثروتمند و گروههای ممتاز با وحشت این اقدامات را دنبال می‌کردند، و

1- Tsar Nicholas
2- Alexander Kerensky

کمی بعد جنگ داخلی یا ضد انقلاب را برای کسب دوبارهٔ قدرت دولتی به راه انداختند از سال ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰، نیروهای انقلابی یا «سرخ» با نیروهای ارتجاع یا «سفید»، که تجهیزات و واحدهایی از انگلیس و امریکا و دیگر کشورهای سرمایه‌داری به کمک آنها آمده بود، جنگیدند. به سال ۱۹۲۰ نیروهای سفید درهم شکست، اما در میان صفوف دهقانان و کارگران اختلافاتی پا گرفت. شورشها، اعتصابها و حتی تمرد ملوانان در پایگاه عظیم دریایی کرونشتات[1] رخ داد. لنین دریافت که حکومت جدید بدون بازسازی اقتصادی که بر اثر جنگ و انقلاب و ضد انقلاب خرد شده بود نمی‌تواند قدرتش را استحکام بخشد. راه حل لنین «سیاست جدید اقتصادی» (نپ)[2] سال ۱۹۲۱ بود، که جایگزین اقدامات انقلابی‌تر سوسیالیستی شد (که به سبب کمبودهای ناشی از جنگ جهانی اول به «کمونیسم جنگی» معروف بود) و پیش از آن پا گرفته بود. در برنامهٔ نپ (۱۹۲۱-۱۹۲۸) حکومت قدرت نظارت بر گروههای تولیدی بزرگ را حفظ کرد اما به دهقانان اجازه داد زمینی را برای خود کشت کنند و محصول خود را برای کسب سود بفروشند. برنامهٔ نپ به حکومت بلشویکی فرصتی داد تا نفس تازه کند و قدرت دولتی خود را مستحکم کند. در همین دوران بود که پلیس مخفی ــ که بعدها به کا. گ. ب.[3] مشهور شد ــ پا گرفت تا مراقب ضد انقلابیان بالقوه باشد. در این دوران، سلامت لنین هم رو به ضعف می‌رفت. او در سال ۱۹۲۴ درگذشت.

نقش استالین. لنین پیش از مرگ دربارهٔ استالین به رفقای بلشویک خود هشدار داده بود. هشدار راست از آب درآمد. استالین از سال ۱۹۲۹ تا هنگام مرگش در سال ۱۹۵۳ با چنان بی‌رحمی‌ای بر اتحاد شوروی و حزب کمونیست آن فرمان راند که عملاً در تاریخ بی‌سابقه بود و حماسه‌ای از سرکوب سیاسی برجای گذاشت که تا امروز باقی مانده است. او همچنین اثر خویش را بر مارکسیسم ـ لنینیسم، همان ایدئولوژی مورد استفاده‌اش برای توجیه اقدامات و سیاستهایش به مدت قریب یک ربع قرن، گذاشت. نگاهی دقیقتر به سرگذشت استالین و الحاقات وی به مارکسیسم ـ لنینیسم حاوی اطلاعات مهمی است.

یوسیف استالین (۱۸۷۹-۱۹۵۳) درگرجستان روس با نام یوسیف [ویساریونوویچ]

1- Kronstadt　2- New Economic Policy (NEP)　3- K. G. B.

جوگاشویلی[1] به دنیا آمد. پدر و مادری پارسا داشت که او را در سال ۱۸۹۴ به حوزهٔ علمیهٔ تفلیس[2] فرستادند تا در کلیسای اُرتدکس روس به کسوت کشیشی درآید. او ظاهراً پیش از اخراج



یوسیف (جوگاشویلی) استالین (۱۸۷۹-۱۹۵۳)

از حوزه درسهای ارزشمندی آموخت که هرگز فراموش نکرد. یکی آنکه بر پرپیچ و خم‌ترین استدلال یا استدلالی منطقاً نامعتبر چنان ظاهر خوبی بپوشاند که سرراست و منطقاً معتبر بنماید. دیگر اینکه چنانچه بحث منطقی نتیجه ندهد، ساده‌سازی و تکرار کلیشه‌ای نتیجه خواهد داد. هر «درسی» باید با ظاهری تردیدناپذیر و با شدت معینی از نظر تکرار و فراوانی ملکهٔ ذهن شود. و، از آن مهمتر، جوگاشویلی جوان این درس را از حوزه آموخت که همهٔ متون ــحتی مقدسترین آنها ــجای تفسیر دارند و گاهی حتی تفسیرهایی اساساً متفاوت. قبولاندن

1- Iosif / Joseph [Vissarionovich] Djugashvili

2- (Tiflis)

تفسیر خود از متنی مقدس به مثابه حکم مرجع به خودی خود می‌تواند منبع قدرت باشد.

جوگاشویلی پس از ترک حوزه در سال ۱۸۹۹، وارد سیاست شد و در سال ۱۹۰۱ به حزب سوسیال دموکراتیک کارگران روسیه[1] پیوست. در سال ۱۹۰۳ که حزب به دو شاخه منشعب شد، او طرف لنین و بلشویکها را گرفت. او هم مانند بسیاری از رفقای حزبی نام تازه‌ای اختیار کرد ــ استالین (یعنی «مرد پولادین»). انتخاب خوبی بود. استالین شهوت خطر کردن و دسیسه‌کاری داشت. مثلاً، در چند مورد بانک زنی مشارکت داشت تا خزانهٔ حزب نوپا را تقویت کند، و در اندک مدتی به علت اجرای وظایف سخت و کثیف برای حزب شهرت یافت. مقامش در حزب به سرعت رشد کرد. تا اندازه‌ای به سبب همین بی‌رحمی و زیرکیش بود که لنین اعتماد خود را نسبت به این رفیق گُرجی از دست داده بود. اما با مرگ لنین در سال ۱۹۲۴، مانع عمده بر سر راه پیشرفت استالین از میان برداشته شد.

در اواخر دهۀ ۱۹۲۰، استالین با بی‌اعتبارکردن و سرانجام از بین بردن همهٔ مخالفان شخصی و سیاسی و نظری خود، استحکام بخشیدن به قدرت خویش را در حزب و در کشور آغاز کرد. اگرچه استالین از لحاظ نظریه‌پردازی به پای لنین یا لئون تروتسکی[2] (۱۸۷۹-۱۹۴۰) نمی‌رسید، با این حال، لازم می‌دید که خود را در مقام نظریه‌پرداز برجستهٔ حزب بشناساند. هر چه را در زیرکی کم داشت با ساده‌سازی جبران می‌کرد. بدان گونه که روی مدودُف[3]، مورخ روسی بیان کرده است:

> ***کار استالین در فلسفه حداکثر در حد تفنن بود. او نه آموزشی نظام‌مند و نه خودآموزی درستی در این باره داشته است. هرگز جدی هگل، کانت... یا، بر اساس اعلام رسمی خودش، آثار فلسفی مارکس، انگلس، و لنین را مطالعه نکرده است. در تمام آثار فلسفیش خام‌دستی، ساده‌سازی بیش از اندازه، سطحی‌نگری و تمایل به درانداختن طرحی جزمی موج می‌زند***[۱۳].

مدودُف می‌افزاید که در نوشته‌های استالین «اصالت با نبود خود چشم را خیره می‌کند. قضایایی که تبلیغاتچیهای آیین [استالینی] در حکم کشفیات بزرگ تحسین می‌کردند، در واقع، ابتذالی

1- Russian Social Democratic Labor Party
2- Leon Trotsky
3- Roy Medvedev

پیش پا افتاده بود. اما باید پذیرفت که استالین در مهم جلوه دادن این ابتذال استاد بود»[۲۴].

استالین برای حصول اطمینان از اینکه تفسیرش از مارکسیسم ـ لنینیسم جای چون و چرا ندارد و فراتر از هر انتقادی است، چون و چراکنان و منتقدان را ــ بویژه کسانی را که دانشی از نظریهٔ مارکس داشتند ــ از بین می‌برد. این نکته توضیح می‌دهد که چرا ظهور استالین در مقام نظریه‌پرداز برجستهٔ مارکسیسم ـ لنینیسم با پاکسازیهای سیاسی و دادگاههای نمایشی دههٔ ۱۹۳۰ همزمان شده بود. بلشویکهای برجسته ــ که بسیارشان قهرمانان انقلاب اکتبر بودند و کمونیستها را به قدرت رسانیدند ــ از حزب «پاکسازی» یا به دادگاههای علنی کشانده شدند تا به جنایتهایی «اعتراف» کنند که مرتکب نشده بودند و سرانجام، یا تیرباران یا به سیبری فرستاده شوند و ازگرسنگی یا سرما جان بدهند. تروتسکی را که در مکزیک تبعید بود به دستور استالین شکار کردند و به قتل رساندند. استالین با این وسایل ددمنشانه در پی از میان برداشتن نه فقط مخالفان سیاسی بالقوهٔ خود بلکه منتقدان ایدئولوژیک یا نظری خود هم بود. طرفه آنکه این پاکسازی به نوشته‌های مارکس و انگلس هم سرایت کرد. استالین از انتشار ویرایش معتبر مجموعهٔ آثار مارکس و انگلس با عنوان *MEGA (Marx-Engels Gesamteausgabe)* جلوگیری کرد و دستور داد دیوید ریازانُف[۱]، ویراستار اثر، را تیرباران کنند. او همچنین مطمئن شد که چندین نوشتهٔ لنین از مجموعهٔ *آثار*ش حذف شود[۲۵]. در همین حال، بازنگاری تاریخ روسیه که او را ــ در واقع، کاملاً به دروغ ــ صمیمی‌ترین محرم و مشاور و متحد و وارث طبیعی لنین می‌شناساند ساماندهی کرد.

پس، ویژگیهای مشخص استالینیسم به مثابه گونه‌ای از (بعضی می‌گویند انحرافی از) مارکسیسم ــ لنینیسم چیست؟ سه ویژگی شایستهٔ توجهی ویژه است. یکی از این ویژگیها به نقش حزب و رهبر آن مربوط می‌شود. لنین معتقد بود طبقهٔ کارگر به شعور دروغین مبتلاست و به حزب پیشاهنگی نیاز دارد که هدایتش کند. استالین مدعی بود که خود حزب به شعور دروغین مبتلاست و به پیشاهنگی ــ نابغه‌ای یگانه، خردمند، همه‌چیزدان ــ نیازمند است تا هدایتش کند. البته، این راهنمای همه‌چیزدان شخص استالین بود. بنیان «نظری» آن «کیش شخصیت» که

1- David Riazanov

استالین برگرد خویش تنیده بود، همین است.

دومین ویژگی استالینیسم موضوع «سوسیالیسم در کشوری واحد» است. استالین می‌گفت، سوسیالیسم باید در یک کشور ــ اتحاد شوروی ــ ایجاد شود و پیش از آنکه بتوان آن را در جای دیگری بنا کرد، در همانجا انسجام یابد. این نکته با آنچه مارکس و انگلس دربارهٔ ماهیت بین‌المللی جنبش سوسیالیستی می‌گفتند جور در نمی‌آمد. لئون تروتسکی، رقیب استالین، با این مطلب آغاز کرد و نه تنها امکان بنای سوسیالیسم را در کشوری واحد انکار کرد؛ بلکه از «انقلاب مداوم» نیز هواداری کرد ــ و منظورش این بود که انقلاب، حتی در اتحاد شوروی تنها در صورتی می‌تواند تحقق یابد که حزب در درون صفوف خود پرشور و زنده و در برابر خطرات استبداد هشیار بماند. تروتسکی پس از آنکه یکی از مأموران سرّی استالین تبری را از پشت در سرش کاشت از گفتن چنین سخنانی دست کشید.

سومین ویژگی استالینیسم را باید در راهکار استالین در توجیه و مشروعیت بخشیدن جستجو کرد. استالین در عمل «دیالکتیک» و «**مادیگرایی دیالکتیکی**» را برای توجیه نقشه و مشی و نتیجه به کار می‌گرفت. بنابر نسخهٔ استالین از «مادیگرایی دیالکتیکی» ــ عباراتی که مارکس اتفاقاً هیچ‌گاه به کار نبرد ــ هیچ تصادف یا اتفاقی در کار نیست، همه چیز با حرکت ماده تعیین می‌شود و هر آنچه رخ می‌دهد باید به همان صورت که پیش آمده روی می‌داد [۲۶]. این مسأله که این آموزهٔ «ناگزیری تاریخی» باعث بروز مغالطهٔ منطقی مقدماتی *post hoc, ergo propter hoc* ــ تقریباً بدین معنا که اگر رویدادی پیش از رویدادی دیگر رخ دهد، رویداد اول باید علت رویداد دوم باشد ــ می‌شد، برای استالین مسأله‌ای نبود [۲۷]. خود منطق استالین «دیالکتیکی» بود. با این منطق حتی بین بارزترین تناقضها هم می‌توان «به شیوهٔ دیالکتیکی» آشتی برقرار کرد. مثال زیر را در نظر بگیرید:

> *[استالین می‌گفت] ما طرفدار نابودی دولتیم. در عین حال، ما طرفدار تقویت دیکتاتوری پرولتاریاییم که نیرومندترین و بزرگترین قدرت دولتی است که تاکنون وجود داشته... آیا در این گفته «تناقض» هست؟ بله، این گفته متناقض است. اما این تناقض همراه زندگی بسته است و دیالکتیک مارکس را کاملاً منعکس می‌کند [۲۸].*

البته، استالین توجه به این نکته را از قلم می‌اندازد که مارکس معتقد بود منظور از انتقاد، آشکار کردن تناقضهاست تا پیش‌درآمدی باشد برای فائق آمدن بر آنها، و نه ــ آن‌گونه که استالین وانمود می‌کرد ــ آنها را پذیرفتن یا بدانها تن در دادن. استالین با این نوع سفسطه‌چینی برای هر موضع‌گیری یا اقدامی، هر چقدر هم که مشمئزکننده بودند، توجیهات «دیالکتیکی» می‌آورد.

با مرگ استالین در سال ۱۹۵۳ حکومت وحشت استالینی پایان یافت. سه سال بعد، رهبر جدید اتحاد شوروی، نیکیتا (سرگیویچ) خروشچف[1] (۱۸۹۴-۱۹۷۱)، در برابر کنگرهٔ بیستم حزب جنایات استالین را محکوم کرد. جانشینان ضد استالینیست او، از جمله، میخائیل [سرگیویچ] گورباچف[2]، با وجود مخالفت دستهٔ کوچک اما صریحاً هوادار استالین در درون حزب، این چنین کرده‌اند.

امروز دیگر اتحاد شوروی وجود ندارد. اما حتی امروز شبح استالین گریبانگیر روسیه و دیگر جمهوریهای اتحاد شوروی سابق است. گذار دوگانه به دموکراسی لیبرالیستی و اقتصاد بازار سرمایه‌داری دشوار و خطرناک شده، و روسهای بسیاری آرزوی بازگشت به اطمینانهای محکم دوران استالین را در سر می‌پرورانند. در اواسط دههٔ ۱۹۹۰ آهنگ اصلاحات اقتصادی و سیاسی به سستی گرایید، و بعضی کمونیستها، که نارضایی گسترده‌ای از اصلاحات آغازشده به دست بوریس یلتسین رئیس‌جمهور روسیه را احساس می‌کردند، به بازگشت سیاسی اقدام کرده‌اند. ملی‌گرایان دوآتشه و نوفاشیستها، مانند ولادیمیر ژیرینوفسکی[3]، از تفرقه‌های قومی نیز بهره‌برداری کرده و قول داده‌اند حیثیت و قدرت روس را اعاده نمایند.

حزب کمونیست روسیه که به رهبری گنادی زیوگانف[4] تجدید سازمان یافته ــ و در بعضی نواحی محبوبیت دارد ــ منتقد ثابت‌قدم سیاستهای اصلاح‌طلبانهٔ حکومت یلتسین است. این سیاستها موجب میزان بسیار زیاد تورم، سقوط ارزش روبل (واحد اصلی پول روسیه)، و فقر مستمری‌بگیران کهنسال و دیگر کسانی شده که درآمدی ثابت دارند. منتقدان کمونیست یلتسین به نابرابریهای دم‌افزون ثروت، و در نتیجه قدرت، در جامعهٔ روسیه اشاره می‌کنند. اما حزب کمونیست امروز روسیه خود سایه‌ای از همتای پیشینش است. دیگر سخنی از انقلاب و مبارزهٔ

1- Nikita [Sergeyevich] Khrushchev
2- Mikhail [Sergeyevich] Gorbachev
3- Vladimir Zhirinovsky
4- Gennady Zyuganov

طبقاتی، یا وعدهٔ جامعهٔ آرمانی بی‌طبقهٔ کمونیستی در میان نیست. در عوض، تنها وعده‌ای که این حزب می‌دهد گذاری به جامعهٔ رقابتی سرمایه‌داری است که از اصلاحات یلتسین کمتر رنج‌بار باشد، زیرا در جریان گذار از ضعیفان و بینوایان حمایت خواهد کرد. این امر بعضی منتقدان را به صرافت انداخته است که ایدئولوژی رقیق‌شدهٔ حزب را به اصطلاح «مارکسیسم ـ لنینیسم ملایم»[1] توصیف کنند. باید دید که این نسخهٔ ملایم‌تر و کم‌تر مبارزه‌جو از کمونیسم تا چه اندازه جذابیت خواهد داشت. در حال حاضر، دورنمای امیدبخشی ندارد.

کمونیسم چینی

تنها قدرت جهانی باقیمانده که حزب حاکم در آنجا خود را کمونیست می‌نامد جمهوری خلق چین است. چین با قدرت روزافزون صنعتی و جمعیتی بیش از یک میلیارد نفر ــ از هر پنج نفر در دنیای امروز یک نفر چینی است ــ روز به روز نقش مهم‌تری در عرصهٔ جهانی ایفا می‌کند. اگر بخواهیم اندیشه و عمل چین امروز را درک کنیم، باید از گذشتهٔ چین و سیر انقلابیش تا امروز بدانیم.

اوضاع و احوال چین. سرنخهای ایدئولوژیک تاریخ چین در سدهٔ گذشته از چند نوع رشتهٔ پیچیده تشکیل می‌شود. کهنترین سرنخ نگرش کنفوسیوسی است، آموزه‌ای که از درسهای کنفوسیوس (۴۷۹-۵۵۱ ق. م.) استخراج شده است. آیین کنفوسیوس در دورنمای سیاسیش بر رعایت نظم و سلسله‌مراتب و احترام به شاه و پدر و مادر و دیوانسالاری تأکید می‌کند که به دست ماندارینها[2]، یعنی نخبگان فرهیخته، اداره می‌شود. سرنخ دیگر، ملی‌گرایی چینی است که در واکنش در برابر اشغال خارجی و استعمار اروپایی، امریکایی و ژاپنی در سدهٔ نوزدهم شکل گرفته است. مردمی کهن و مغرور سیطرهٔ اقتصادی «بربرها» را بسیار حقارت‌بار می‌دیدند. کوششهای پیاپی چینیها برای بیرون راندن بیگانگان را ــ مثلاً در «قیام مشت‌زنان» در سال ۱۸۹۹ ــ نیروهای خارجی که تسلیحات بهتری داشتند سرکوب کردند. در سال ۱۹۰۵ ملی‌گرایان به

۱- Marxism-Leninism Lite، در این اصطلاح از کلمهٔ "lite" (که برای سیگار و نوشیدنیها به کار می‌رود) استفادهٔ ظریفی شده است. ــ م.

2- Mandarins

رهبری سون یات ـ سن[1] جمهوری چین اسماً مستقلی را برپا کردند. پس از وقفه‌هایی چند، در سال ۱۹۲۸ چین به رهبری ژنرال چیانگ کای ـ شک[2]، یکی از رهبران ملی‌گرایان، متحد شد.

اما حزب ملی‌گرای چیانگ بی‌رقیب نبود. حزب کمونیست آن هنگام تازه تأسیس چین، که در سال ۱۹۲۱ بنیان نهاده شد، رشتهٔ سومی را در پیکرهٔ ایدئولوژیک چین تشکیل می‌دهد. مائوتسه تونگ (۱۸۹۳-۱۹۷۶) در زمانی که کمک‌کتابدار جوانی در دانشگاه بیجینگ بود، از جمله نخستین کسانی بود که به این حزب تازه تأسیس پیوستند. مائو که از اخبار انقلاب اکتبر روسیه به شدت به هیجان آمده بود به مطالعهٔ آثار مارکس، انگلس و لنین پرداخت تا ببیند در این آثار چه درسهایی ممکن است برای چین وجود داشته باشد. با این حال، مائو که غیر از چینی زبان دیگری نمی‌دانست، در انتخاب آثار به شدت محدود بود. بیشتر آثار مارکس و انگلس ــ به استثنای *مانیفست کمونیستی* و چند اثر کوتاه دیگر ــ به چینی ترجمه نشده بود. اما ترجمهٔ چینی تعدادی از مقالات لنین به تدریج در دسترس قرار می‌گرفت. یکی از این آثار، *امپریالیسم* لنین، تأثیری تعیین‌کننده در اندیشهٔ مائو گذاشت.

مائو به دلایلی چند به سوی نظریهٔ امپریالیسم لنین کشیده شد. نخست، این اثر بسیار مناسب اوضاع چین به نظر می‌رسید. یک دلیل آنکه چین طبقهٔ پرولتاریای صنعتی نسبتاً بزرگی نداشت؛ بیشتر مردم را دهقانانی تشکیل می‌دادند که زمین را کشت می‌کردند. دلیل دیگر آنکه قدرتهای امپریالیستی در چین منابع عظیم ــ مواد خام فراوان و نیروی کار ارزان ــ و بازار بزرگ‌خارجی برای کالاهای تولیدشدهٔ خود یافتند. مائو می‌گفت تعجبی ندارد که کشورهای پیشرفتهٔ سرمایه‌داری در چین در پی «سودهای فراوان» بودند. اما تحلیل لنین فقط ویژگیهای متعدد و گیج‌کنندهٔ تاریخ چین را در عصر نوین توضیح نمی‌داد، این اثر نمونه‌ای هم تجویز می‌کرد ــ انقلابی نه از نوع جنگ طبقاتی داخلی که مارکس پیش‌بینی کرده بود، بلکه به صورت «جنگ رهایی‌بخش ملی» ضد امپریالیستی با ستمگران سرمایه‌دار بیگانه به دست ملتی که از نظر اقتصادی «عقب‌مانده» بود.

1- Sun Yat-sen 2- Chiang Kai-shek



مائوتسه تونگ (۱۸۹۳-۱۹۷۶)

یقیناً چین در دههٔ ۱۹۲۰ نه قدرتی داشت و نه سعادتی. بیشتر مردم به طرز رقت‌باری فقیر بودند. تقریباً سه نفر از هر چهار نفر کشاورز فقیر به حساب می‌آمدند که زمینی کوچک داشتند یا اصلاً زمینی نداشتند و برای بقا برای اربابانی که املاک بزرگ داشتند کار می‌کردند. صنایع سنگین تقریباً وجود نداشت. از هر ۲۰۰ نفر چینی تنها یک نفر را می‌شد وابسته به پرولتاریای منظور مارکس بدانیم. کسانی که کشاورز فقیر یا کارگر صنایع نبودند بیشتر از دهقانان «ثروتمند» در شمار بودند، که همانند پدر و مادر مائو، زمینهای کوچکی برای کشت داشتند. اصیلترین تأثیر مائو در ــ یا شاید انحراف مائو از ــ مارکسیسم پیشنهادش در مورد ایجاد انقلابی بود که اهمیت

پرولتاریای شهری را کمرنگ کند و در عوض خشم فروخوردهٔ کشتگران روستایی را لگام زند.

پرولتاریای روستایی. عوامل چندی اساس اتکای مائو را بر کشتگران چینی تشکیل می‌داد. نخست و آشکارتر از همه اینکه کشتگران فقیر اکثریت غالب جمعیت چین را تشکیل می‌دادند. اگر اینان را سازماندهی و بسیج می‌کردند، نیرویی تقریباً مقاومت‌ناپذیر را به وجود می‌آوردند. دوم، اینان فقط فقیرترین بخش جمعیت نبودند، بلکه ستمدیده‌ترین هم بودند. پس در مبارزه با ستمگران هیچ چیزی از دست نمی‌دادند اما همه چیز به دست می‌آوردند. و سرانجام، مائو معتقد بود این روستاییان از نوعی خرد عملی یا عقل سلیم برخوردارند که از کتاب و نظریه سر بر نیاورده، بلکه حاصل تجربه است. اگر قرار است انقلابی در چین صورت گیرد، این انقلاب را باید دهقانان به رهبری حزبی به انجام رسانند که رهبرانش به زبان آنان سخن بگویند و همانند آنان بیندیشند. در نتیجه، بسیاری از سخنرانیها و نوشته‌های مائو در مخالفت با نظریه‌پردازی انتزاعی بود و به شیوه‌ای بسیار ساده بیان شده بود تا برای دهقانان جذاب باشد:

> *مارکسیسم ـ لنینیسم نه ارزش تزیینی دارد و نه ارزش عرفانی. فقط بی‌نهایت سودمند است. چنین می‌نماید که امروزه بعضیها فکر می‌کنند مارکسیسم ـ لنینیسم نوشدارویی آماده است: همین که به دستش آورید، با کمی تلاش می‌توانید همهٔ دردهایتان را معالجه کنید. این سخن ... کودکانه ... است. کسانی که فکر می‌کنند مارکسیسم ـ لنینیسم جزم مذهبی است کورکورانه این نوع نادانی را به رخ می‌کشند. باید صراحتاً به آنان بگوییم، «اصول جزمی شما بی‌فایده است»، یا این عبارت بی‌ادبانه را به کار ببریم که «این جزمهایتان به درد هیچ گُهی نمی‌خورد». می‌دانیم که مدفوع سگ مزرعه را بارور می‌کند، و مدفوع انسان را می‌توان برای تغذیهٔ سگ استفاده کرد. اما این جزمها چه؟ نه برای مزرعه کود است، نه می‌شود به سگش داد. پس، به چه درد می‌خورد؟* [۲۹]

اصلاحات مائو. اگرچه بسیاری از نوشته‌های مائو به «عمل» ــ بویژه به شیوه‌های بسیج روستاییان و فنون و راهکارهای نظامی مناسب برای استفاده در وضعیتهای مختلف ــ مربوط می‌شود، او از چندین لحاظ مهم نظریهٔ مارکس را اصلاح کرده است. نخست همچنانکه دیدیم، کاستن از اهمیت پرولتاریای شهری و شکل دادن به دهقانان به مثابه نیرویی انقلابی است. انقلاب می‌بایست از روستا آغاز می‌شد. با قدرت گرفتن نیروهای انقلابی روستایی، آنان می‌توانستند شهرها را محاصره و آنها را مجبور به تسلیم کنند. اصلاح مهم دیگر مائو کاستن از

اهمیت موقعیتهای «عینی» و در عوض تأکید بر نقش اساسی عوامل «ذهنی» بود. بویژه در بازنگری نظریهٔ مارکس که مائو در اواخر عمر انجام داد، «آگاهی» یا «ارادهٔ» سیاسی را بالاتر از موقعیتهای عینی یا مادی قرار داد. سومین تأثیر برجستهٔ مائو تعریف تازه‌ای بود که از مفهوم طبقه و مبارزهٔ طبقاتی کرد. مفهوم طبقه، که البته مفهومی اساسی در مارکسیسم کلاسیک بود، با دستان مائو جای خود را تا اندازهٔ زیادی به مفهوم ملت داد. مائو مشخصاً مناسبات بین‌المللی را از نو در قالب «طبقه» تعریف می‌کند. وی مدعی بود که چین ملت بینوا و پرولتاریای ستمدیده‌ای است که می‌بایست یوغ ملتهای ستمگر «بورژوای» ثروتمند را از گردن بردارد. پس، انقلاب چین، به دور از مبارزه‌ای صرفاً داخلی، صف‌بندی نیروهای ملی «پرولتاریایی» در برابر نمایندگان سرمایه‌داری بین‌المللی بود. حزب ملی‌گرایان، که بعضی رهبرانش سرمایه‌گذاری خارجی را تشویق می‌کردند و از آن سود می‌بردند، صرفاً نماینده یا عامل چینی ملتهای بورژوا بود. از این رو، مبارزه با چیانگ و ملی‌گرایان مبارزه با ایالات متحد و دیگر ملتهای سرمایه‌داری بود که چیانگ را حمایت می‌کردند. به علاوه، انقلاب چین نمونه‌ای نخستین برای فعالیت انقلابی در آسیا و افریقا خواهد بود[۳۰]. ملتهای پرولتاریایی جهان سوم طی رشته «جنگهای رهایی‌بخش ملی» به محاصرهٔ ملتهای ثروتمند سرمایه‌داری می‌پردازند و آنان را از گرسنگی وادار به تسلیم خواهند کرد. به طور خلاصه، مائو هوادار این نظر بود که جنبشهای رهایی‌بخش ملی در جهان سوم تدابیری که در پیروزی انقلاب حزب کمونیست چین در سالهای ۱۹۴۸-۱۹۴۹ بسیار موفق بوده استفاده کنند.

همهٔ این اصلاحات از پیشگوییهای مارکس بسیار دور بود. اما با اندکی تأمل به هیچ روی عجیب نمی‌نماید. مائو در آغاز از پشت عینک لنینیستی به مارکس و مارکسیسم نگاه می‌کرد. مثلاً، او مفهوم لنینی از ضرورت پیشاهنگی حزب کمونیست که مردم را برای انقلاب رهبری می‌کند، و بعد باید به نام پرولتاریا در مقام دیکتاتور خدمت کند پذیرفته بود. و حتی دیدگاههای لنینی او بعداً از صافی تفسیرهای به اصطلاح معتبر استالین از گفته‌ها یا منظورهای لنین هم گذرانده شد. بنابراین، مائو مارکسیسم را از پس عینکی تیره و حتی پر سوء ظن می‌دید. و مائو با وجود آنکه معتقد بود انسان نباید بی‌چون‌وچرا معبد مارکس یا هر مارکسیست دیگری را بپرستد، با این حال، برداشت خود را از مارکسیسم ناب و مقدس می‌خواند. هر چه از عمر او و

انقلاب چین می‌گذشت، او هم رفته رفته به شخصی مقدس و محترم تبدیل می‌شد. قهرمان انقلاب چین به شخصیتی ماورای زمینی بدل شد، «ناخدای عظیم» که هر اندیشه و عملش ابعادی اسطوره‌ای می‌یافت.

سرخها و خبرگان. تا اواسط دههٔ ۱۹۶۰ دیگر کیش شخصیت مائو به سوی نتیجه‌ای مخل و از بسیاری جهات نکبت‌بار ــ یعنی به سوی انقلاب به اصطلاح فرهنگی ــ می‌رفت. برای فهم ریشه‌های نظری انقلاب فرهنگی، باید به تمایزی که مائو بین «سرخ» بودن و «خبره» بودن قائل بود اشاره کنیم. «سرخ» بودن به معنای صحیح و ناب بودن ایدئولوژیک است؛ «خبره» بودن به جای صحت ایدئولوژیک بر خبرگی تأکید داشت. مائو، که اولی را بر دومی ترجیح می‌داد معتقد بود که تا نیمهٔ دههٔ شصت کفهٔ خبرگی بیش از اندازه سنگین شده بود. خلوص ایدئولوژیک در خطر بود. پس مائو «انقلابی فرهنگی» را فرا خواند که خبرگان را بر کنار کند و «سرخها» را بر جایگاه بر حقشان بنشاند. کارگران را تشویق کردند تا مهندسان و مدیران را تحقیر کنند، و دانشجویان را برمی‌انگیختند استادانشان را دست اندازند. «خبرگان» بسیاری را یا کشتند یا زندانی یا از سمتهایشان برکنار کردند و برای کار در مزرعه فرستادند. آنچه بالا بود پایین آمد و آنچه پایین بود بالا رفت. در این اوضاع باژگونه، تولید صنعتی و کشاورزی به شدت کاهش یافت، و نتیجه‌اش رنجی گسترده بود. انقلاب فرهنگی چنان اخلالی ایجاد کرد که سرانجام چاره‌ای برای مائو نماند جز آنکه برای اعادهٔ نظم در کارخانه‌ها، دانشگاهها و در کل جامعه ارتش را به مداخله فرا خواند.

انقلابی فرهنگی نهادهای متعدد چین و اقتصاد آن را به آشفتگی کشاند و آبروی مائو را هم در بین چینیها لکه‌دار کرد. انقلابیان از جمله همسر مائو بدنام شدند، و مصلحت‌گرایانی همچون دنگ شیائو پینگ[1] (۱۹۰۴-۱۹۹۷) پس از مرگ مائو در سال ۱۹۷۶ قدرت را به دست گرفتند. از آن زمان تاکنون، چین نیروی خود را بر ساخت زیربنای اقتصادیش متمرکز کرده است. به رهبری دنگ بعضی ویژگیهای اقتصاد بازار آزاد، از جمله تجارت گسترده با کشورهای سرمایه‌داری، در چین از نو اعمال شد. در زمینهٔ آزادی بیان، بویژه آزادی انتقاد از

1- Deng Xiaoping

رهبر حزب کمونیست، هم اقداماتی انجام شد، ولی وقتی تانکها و واحدهای ارتش آزادیبخش خلق تظاهرات صلح‌آمیز دانشجویان چینی و حامیان آنان را در ژوئن ۱۹۸۹ در میدان تیانانمن پکن درهم شکستند، این اقدامات متوقف شد. در سال ۱۹۹۳، به مناسبت یکصدمین سال تولد مائو، مقامات چینی احترام ویژه‌ای به اندیشهٔ مائو گذاردند و به جوانان توصیه کردند این اندیشه‌ها را به دقت مطالعه کنند ــ که نشان روشنی است از اینکه حکومت نارضایی یا اندیشه‌های لیبرال ـ دموکراتیک را بیش از آنچه در دوران حیات مائو متداول بود تحمل نخواهد کرد.

اما حتی در عین حال که حکومت چین از نظر سیاسی سختگیری می‌کند، از نظر اقتصادی می‌تواند نفس راحتی بکشد. حکومت چین آشکارا سرمایه‌گذاران خارجی را احترام می‌کند و پیمانکاران چینی را تشویق می‌کند برای خودشان سرمایه‌گذاری کنند. با این حال، حکومت تأکید کرده است که ایجاد فضای باز اقتصادی ربطی به ایجاد فضای باز سیاسی ندارد. در واقع، جیان زمین[1]، رئیس‌جمهور چین، طی بازدید رسمی از ایالات متحد در سال ۱۹۹۷ از سرکوب خونین معترضان در میدان تیانانمن توسط حکومت با عنوان «نتیجهٔ صحیح» امور دفاع کرد [۳۱]. به هر روی، روشن نیست که تلاش حزب کمونیست چین برای «جدا کردن» آزادی سیاسی و اقتصادی در نهایت بتواند به موفقیت برسد یا نه.

سرنوشت کمونیسم در چین چه خواهد بود؟ با مرگ دنگ در سال ۱۹۹۷، آخرین نسل انقلابی قدیمی از عرصه خارج شد، و اعضای جوانتر حزب در سمتهای مهم سر بر می‌آورند. بعضی از این رهبران جدید به احتمال قریب به یقین از باورها و اندیشه‌هایی دفاع می‌کنند که پیشینیانشان رد می‌کردند. اما اینکه این اندیشه‌ها دقیقاً چه ممکن است باشند ــ و چگونه ممکن است ماهیت کمونیسم چینی را تغییر دهند ــ به آینده موکول می‌شود.

سوسیالیسم غیر مارکسیستی

مارکس و پیروانش از همهٔ سوسیالیستهای دیگر تأثیرگذارتر بوده‌اند. در واقع، قریب یک‌سوم

1- Jiang Zemin

جمعیت جهان بخش اعظم سدهٔ بیستم را در کشورهایی زندگی کردند که نظامهای حاکم بر آنها ادعای مارکسیست بودن داشتند. اما، مارکس و مارکسیستها به هیچ روی تنها آبشخور نظریه و عمل سوسیالیستی یا کمونیستی نبوده‌اند. همچنانکه پیش از این اشاره کردیم، در همسرایی سوسیالیستی آواهای غیر مارکسی بسیاری بوده و خواهد بود. در واقع، گونه‌گونی سوسیالیسم غیرمارکسی چنان فراوانی‌ای دارد که دشوار بتوان سیاههٔ کاملی از آنها را فراهم آورد و توصیف تفصیلی هر یک، از این هم دشوارتر است. تاریخ سوسیالیسم را با بحثی کوتاه دربارهٔ چند نوع برجسته‌تر و مهمتر سوسیالیسم غیرمارکسی به پایان می‌رسانیم.

آنارشیسم ـ کمونیسم

رقیبان اصلی مارکس در صفوف جنبش سوسیالیستی اروپا، **آنارشیستها** بودند[۳۲]. پیشتر در فصل اول دیدیم که آنارشیستها تنها در یک نکتهٔ اصلی توافق دارند: اینکه دولت نهاد شری است و باید از بین برود و جای آن را نظام همکاری داوطلبانه بگیرد. اما توافق در همین جا به پایان می‌رسد. بعضی آنارشیستها اساساً فردگرایند؛ گروهی دیگر، اشتراکی‌گرایند. برخی از براندازی خشونت‌آمیز دولت هواداری می‌کنند و بقیه آرامش‌طلب‌اند و از شیوهٔ صلح‌جویانه‌تری برای رسیدن به جامعهٔ اشتراکی جانبداری می‌کنند. به هر روی، به استثنای آنارشیستهای فردگرا یا آزادیخواه که در فصل سوم به آنان پرداختیم، همگی در سنت سوسیالیستی نقش داشته‌اند.

کتاب *تفحص در اصول عدالت و اثر آن در تقوای عمومی و نیکبختی*[1] (۱۷۹۳) اثر ویلیام گادوین[2] یکی از نخستین کوششهایی است که در توصیف و دفاع از آنارشیسم نگاشته شده. گادوین انگلیسی بر آن بود که دولت ذاتاً ستمگر است، و گرایش به ستمگری بیشتر هم دارد مگر آنکه به نحوی متوقف شود. به گمان او، یکی از شیوه‌های ممکن برای این کار، کوچک کردن جوامع تا بدان اندازه است که اعضای آنها مستقیماً بتوانند جامعه را اداره کنند و نیازی به نظارت جبارانهٔ دولت نباشد. به هر روی، آنجا که کار به دارایی خصوصی می‌کشید، گادوین کمونیستی ثابت‌قدم نبود[۳۳]. گادوین از این نظر با بسیاری از آنارشیستهای بعدی که معتقد بودند تا زمانی که

1- *Enquiry Concerning Political Justice*

2- William Godwin

دارایی خصوصی وجود دارد، دولت هم ضروری است، تفاوت دارد. این آنارشیستهای سوسیالیست، یا **آنارشیستهای کمونیست**، نابودی دولت و نابودی دارایی خصوصی را دو روی یک سکه می‌بینند.

برخلاف تصور رایج در مورد آنارشیست بمب‌گذار، بسیاری از آنارشیستهای کمونیست اصول اخلاقی محکمی برای صلح‌دوستی و عدم خشونت پیش نهاده‌اند. یکی از اینان کنت لئو تولستوی (۱۹۱۰-۱۸۲۸) ــ مؤلف رمان *جنگ و صلح* و رمانهای بزرگ دیگر ــ به شدت از اصل صلح‌دوستی دفاع می‌کرد و معتقد بود خشونت به هر شکلی همیشه غلط است. تولستوی که مسیحی مؤمنی بود اعتقاد داشت مصداق این اصل خشونتی است که دولت اعمال می‌کند یا آماده است آن را بر شهروندان اعمال کند. چه دلیل دیگری برای حفظ نظام پلیس، دادگاه، مالیات‌گیری، و زندان هست؟ چه دلیل دیگری برای استخدام جلاد هست؟ بدون این وسایل‌اعمال خشونت یک انسان بر انسان دیگر دولتی در کار نخواهد بود. دولت ماهیتاً نهاد خشنی است. خشونت نوعاً غلط است، و تنها کار اخلاقی رهایی از شر دولت است و جایگزینی آن با نظام همکاری داوطلبانه که در آن هر شخص به دیگران کمک می‌کند و به سهم خویش از آنان کمک می‌گیرد.

چگونه می‌توان چنان جامعه‌ای را به وجود آورد؟ تولستوی معتقد بود به‌گونه‌ای صلح‌آمیز. گذار به آنارشی را می‌توان و باید با قدرت متقاعدسازی انجام داد ــ با متقاعد ساختن ثروتمندان برای دل کندن از ثروتشان (آن چنان که خود تولستوی کرد) و با متقاعد ساختن همه برای دست از حمایت دولت و نهادهایش کشیدن. اما در بین آنارشیستها توافق چندانی بر سر این نکته وجود ندارد. یعنی افرادی همچون هموطنان تولستوی، پیتر کروپوتکین[1] (۱۹۲۱-۱۸۴۲) و میخاییل باکونین (۱۸۷۶-۱۸۱۴) معتقدند که خشونت را برای از میان برداشتن منشأ اصلی خشونت، یعنی دولت، می‌توان به کار گرفت. به نظر باکونین، امکان دارد ویرانی سازنده باشد، همچنانکه در خیزش مردم برای نابودی دولت ــ اربابی که آنان را برده می‌سازد ــ و برای آزادی خود چنین است.

1- Peter Kropotkin

آشکار است چرا مارکس آنارشیستها را تحقیر می‌کرد و چرا آنان به مارکس با نگاهی پر از سوءظن می‌نگریستند. همچنانکه در فصل پنجم دیدیم، مارکس معتقد بود که گذار از سرمایه‌داری به کمونیسم مستلزم تصرف قدرت دولتی به دست انقلابیان پیروز است تا نگذارند بورژواهای درهم‌شکسته بر ضد انقلاب عمل کنند. هنگامی که دیگر به این دولت گذاری، یعنی «دیکتاتوری پرولتاریا» نیازی نباشد، نهایتاً «از بین می‌رود». باکونین در کتاب *دولت‌مداری و آنارشی*[1] (۱۸۷۴) انتقادی پیامبرگونه و کوبنده از ادعای مارکس مبنی بر اینکه دولت خود راه به دست خودنابود می‌کند ارائه کرده است. باکونین می‌گوید: دولت آن چنان نیست؛ گرایش طبیعی آن به ناپدید شدن نیست، بلکه به کسب قدرت بیشتر و بیشتر و هر چه بیشتر ستمگر و خشن شدن و مقید ساختن شهروندان به نظارت و بازرسی روزافزون است. این ویژگی همان اندازه که دربارهٔ دولت کارگری صادق است دربارهٔ دولت بورژوازی نیز صدق می‌کند. باکونین می‌گفت در واقع احتمال دارد دولت کارگری ستمگرانه‌تر هم عمل کند زیرا ــ بر خلاف دولت بورژوازی ــ طبقهٔ کارگر سازمان‌یافته و مبارزی در برابرش قرار نگرفته است که رشدش را متوقف سازد[۳۴].

کروپوتکین، بویژه در کتاب *تعاون دوجانبه*[2] (۱۹۰۲) دفاع تقریباً متفاوتی پیش نهاده است. کروپوتکین، شاهزادهٔ روسی که عنوان خود را رها کرده بود تا به نوعی همبستگی خود را با مردم عادی بیان کند، شدیداً زیر نظر پلیس روسیه بود. در سال ۱۸۷۴ به علت فعالیتهای سیاسی غیرقانونی دستگیر و به سیبری فرستاده شد. پس از سپری کردن دو سال از مدت محکومیت، شجاعانه فرار کرد و مانند بسیاری پناهندگان سیاسی راهی انگلستان ــ و تبعیدی که ۴۲ سال ادامه یافت ــ شد. کروپوتکین که شدیداً از نوشته‌های چارلز داروین و دیگر دانشمندان برجستهٔ سدهٔ نوزدهم تأثیر گرفته بود، این نظر را پذیرفت که همهٔ انواع بنابر قوانین محتوم توسعه تکامل می‌یابند. این بدان معنی بود که نوع انسان پیوسته در تکامل است و جامعه در نهایت صلح آمیزتر و دارای حس همکاری بیشتری خواهد شد. او گمان می‌کرد که با اقدام سیاسی هماهنگ می‌توان این فرایندهای تغییر را سرعت بخشید و می‌توان با نابودی دولت جامعهٔ آنارشیست غیر جبارانه را جایگزین کرد. در واقع، استدلال می‌کرد که درس سیاسی نظریهٔ داروین ــ برخلاف

1- *Statism and Anarchy*　　2- *Mutual Aid*

تأکید داروینیستهای اجتماعی بر رقابت بین افراد ــ آن است که بقا احتمالاً شایستهٔ کسانی است که می‌آموزند تا به «یاری متقابل» و همکاری برای خیر همگان بپردازند[۳۵].

آنارشیست ـکمونیست روسی‌الاصل دیگری موسوم به اما گُلدمن[1] (۱۸۶۹-۱۹۴۰)، در ایالات متحد شهرت یافت و در آنجا به «امای سرخ» معروف شد. گلدمن، همانند دیگر آنارشیستهای کمونیست، آنارشیسم را «رهایی‌بخش بزرگ انسان از کابوسهایی که او را اسیر کرده‌اند» ــکابوسهایی چون خدا، دولت و دارایی ــمی‌دانست. او اعلام کرد که آنارشیسم «در واقع به معنای رهایی ذهن انسان از قلمرو دین، رهایی جسم انسان از قلمرو دارایی و رهایی از قید و بندهای حکومت است»[۳۶]. او درونمایهٔ زن‌باوری، آزادی زنان از بهره‌کشی مردان را هم به این هدفها افزود. او استدلال می‌کرد که درست همان سان که سرمایه‌داری بر کارگر زن و مرد ستم می‌کند، ازدواج هم ستمی بر زنان است. گلدمن اعلام کرد که سرمایه‌داری

> *انسان را از حق طبیعیش محروم می‌سازد، مانع رشدش می‌شود، جسمش را مسموم می‌کند، او را در نادانی، فقر و وابستگی نگاه می‌دارد، و بعد خیریه‌هایی درست می‌کند که ته‌ماندهٔ عزت نفس او را هم ببلعد.*
>
> *رسم ازدواج زن را به انگلی مطلقاً وابسته تبدیل می‌کند. ازدواج زن را در مبارزهٔ زندگی ناتوان می‌سازد، شعور اجتماعیش را از بین می‌برد، قدرت تخیل او را فلج می‌کند و آنگاه حمایت بزرگوارانهٔ خود را، که در واقعیت دام است و تمسخر شخصیت انسان، بر او تحمیل می‌کند*[۳۷].

گلدمن در مقام هواداری از «عشق آزاد» ازکنترل موالید هم حمایت می‌کرد ــ و در نتیجه مدتی را در زندان گذراند.

سوسیالیسم فابینی

انجمن فابین، که در سال ۱۸۸۴ در لندن بنیان نهاده شد، نامش را از فابیوس[2] ژنرال رومی (۲۰۳ ق. م.) گرفته است، که از نبردهای با آرایش منظم خودداری می‌کرد. و تدبیر جنگی عقب‌نشینی و فرسودن دشمن، و سرانجام واداشتن دشمن به تسلیم بدون خونریزی را ترجیح می‌داد. سوسیالیسم فابینی با همین روحیه می‌کوشید با روشهای صلح‌آمیز پارلمانی انگلستان را در

1- Emma Goldman　　2- Fabius Maximus Verrucosus

راستای کاملاً مشخص سوسیالیستی سوق دهد [۳۸]. اعضای برجستهٔ این نوع سوسیالیسم ــ از جمله جورج برنارد شاو[1]، اچ. جی. ولز[2]، گراهام والاس[3]، سیدنی و بئاتریس وب[4] و برتراند راسل[5] ــ (به استثنای لرد راسل آریستوکرات) همگی بیشتر از مصلحان اجتماعی و نویسندگان طبقهٔ متوسط بودند. آنان استعدادهای درخشان خود را عمدتاً در نگارش کتابها، نمایشنامه‌ها و مقالات مردم‌پسند به‌کار بردند و در جبههٔ سوسیالیسم به خدمت سیاست درآوردند. نمایشنامهٔ *پیگمالیون*[6] برنارد شاو (که با حذف پیام سوسیالیستی آن به صورت نمایشنامهٔ موزیکال در برادوی[7] و فیلم «بانوی زیبای من»[8] در آمد) نظام طبقاتی جامعهٔ انگلیس را به سخره می‌گیرد، و *راهنمای زنان هوشمند به سوسیالیسم و کاپیتالیسم*[9] (۱۹۲۸) این نویسنده اصول سیاسی و اقتصادی سوسیالیستی را به شیوه‌ای روشن و خوش‌قریحه توضیح می‌دهد.

فلسفهٔ فابینی راه صلح‌آمیز پارلمانی برای رسیدن به جامعهٔ سوسیالیستی در اصول حزب کارگر انگلیس، که در سال ۱۹۰۰ بنیان نهاده شده ادغام شده است. نخستین بار در انتخابات سال ۱۹۲۴ حزب کارگر حکومت انگلیس را در دست گرفت، و رمزی مک‌دانلد[10] نخستین نخست‌وزیر سوسیالیست انگلستان شد. از آن زمان تاکنون، حزب کارگر بارها به تناوب حکومت را در اختیار داشته است و در اجرای سیاستهایی چون ملی کردن (یعنی مالکیت و ادارهٔ دولتی) صنایع و خدمات معینی از قبیل زغال و فولاد، راه‌آهن و خطوط هوایی، مخابرات و بعضی دیگر موفق بوده است. حزب کارگر همچنین نظام رفاه اجتماعی فراگیری را بنیان نهاده است که شامل برنامهٔ بهداشت ملی برای ارائهٔ رایگان مراقبت پزشکی و دندان‌پزشکی است. در دههٔ ۱۹۸۰، حزب محافظه‌کار به رهبری نخست‌وزیر مارگارت تاچر، بسیاری از خدمات اجتماعی راکاهش داد و تعدادی از صنایع راکه حزب کارگر ملی کرده بود «خصوصی کرد» (یعنی آنها را به سرمایه‌گذاران خصوصی فروخت). حزب کارگر که نمی‌توانست دربارهٔ بهترین روش مقابله با محافظه‌کاران به توافق برسد، مدتی دستخوش اختلافات و مخالفتهای درون‌حزبی شد.

1- George Bernard Shaw 2- H. G. Wells 3- Graham Wallas
4- Sidney & Beatrice Webb 5- Bertrand Russell 6- *Pygmalion*
7- Broadway 8- My Fair Lady
9- *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism*
10- Ramsay MacDonald

در دهۀ ۱۹۹۰ این اوضاع با رهبری میانه‌رو تونی بلر بـه تـدریج تـغییر کـرد. بـه نـظر بـعضی سوسیالیستهای تندرو درون حزب، بلر ایدئولوژی حزب را به صورت «کارگری ملایم»[1] درآورده است. به هر روی، امتزاجی که بلر از سوسیالیسم مسیحی و *اجـتماع‌گرایـی*[2] سـاخت مـوجب پیروزی انتخاباتی پرآوازه‌ای شد که در سال ۱۹۹۷ حزب کارگر را به قدرت بـازگردانـد و او را نخست‌وزیر انگلستان کرد.

سوسیالیسم امریکایی

سوسیالیسم در امریکا سنتی دیرین اما نه چندان نیرومند دارد. در اینجا می‌خواهیم به دلایل عدم جذابیت سوسیالیسم برای بسیاری از امریکاییان بپردازیم. اگرچه، خوب است ابتدا بر اندیشۀ یکی از معدود اندیشمندان اصیل سوسیالیسم در ایالات متحد مروری کوتاه کنیم.

ادوارد بلامی[3] (۱۸۵۰–۱۸۹۸) مؤلف پرفروش‌ترین رمان آرمانشهری با عنوان *نگاهی بـه گذشته*[4] است که در سال ۱۸۸۸ انتشار یافت. جولیان وست[5]، قهرمان این رمان، به خوابی عمیق و اغمامانند می‌رود و در سال ۲۰۰۰ که بیدار می‌شود با امریکایی رو به رو می‌شود که بسیار متفاوت با آن کشوری است که در پایان سدۀ نوزدهم می‌شناخت. امریکایی که او تجربه می‌کند دیگر جامعۀ رقابتی سرمایه‌داری نیست و به جامعۀ اشتراکی سوسیالیستی تبدیل شده است. وقتی سعی می‌کند دربارۀ زندگی در جامعۀ کهن با دوستان تازه‌اش سخن بگوید، آنان آنچه را می‌شنوند نمی‌توانند باور کنند. می‌خواهند بدانند که چگونه ممکن است کسـی بـخواهـد در جامعه‌ای ددمنش زندگی کند؟ جولیان وست در پاسخ می‌گوید:

> *می‌توانیم جامعۀ آن زمان را با کالسکۀ شگفت‌انگیزی مقایسه کنیم که توده‌های انسانی به آن افسار شده و با زحمت آن را در جادۀ خاکی و کوهستانی می‌کشیدند. کالسکه‌چی این کالسکه گرسنگی بود و اجازۀ کمترین تأخیری را نمی‌داد. با وجود دشواری کشیدن کالسکه در چنان جادۀ سختی، بالای کالسکه پر از مسافرانی بود که هیچ گاه، حتی در تندترین سربالاییها پیاده نـمی‌شدند. صـندلیهای بالایی بسیار راحت و دلپسند بود. کسانی که این صندلیها را به دور از گردوغبار اشغال کرده بودند با*

1- Labour Lite　2- communitarianism　3- Edward Bellamy

4- *Looking Backward*　5- Julian West

فراغت از مناظر لذت می‌بردند، یا ارزشهای گروهی را که در زحمت بود به نقد می‌گذاشتند. طبیعی است که این صندلیها خیلی مشتری داشت و رقابت تنگاتنگی بر سر آنها بود و هرکس درصدد بود که جایی در کالسکه برای خودش دست و پا کند و بعد از خودش آن را به فرزندانش واگذار کند ... [با این حال، صندلیهای بالایی] بسیار ناامن بود، و با هر تکان ناگهانی ... شخص از صندلی بیرون می‌افتاد و به زمین سقوط می‌کرد و آنجا بلافاصله مجبور بود ریسمان را بچسبد و در کشیدن کالسکه کمک کند ... از دست دادن صندلی طبیعتاً بدبختی بزرگی محسوب می‌شد، و نگرانی از رخ دادن این اتفاق ... تیرگی همیشگی خوشبختی کسانی بود که سوار بودند[۳۹].

وست در ادامه می‌گوید آنان که در بالا بودند با کسانی که کالسکه را می‌کشیدند همدردی می‌کردند و الفاظ دلگرم‌کننده‌ای را فریاد می‌زدند. وگاه برای دست و پای خونین و مجروحشان مرهم و وسایل زخمبندی می‌فرستادند، اما هیچ یک از اینها هرگز پیاده نمی‌شد کمک کند. بلامی می‌گوید طبیعت جامعهٔ رقابتی سرمایه‌داری این‌چنین اقتضا می‌کند.

بلامی در برابر این تصویر سیاه از زبان قهرمان خیالیش تصویری سوسیالیستی را از همکاری و یاری متقابل می‌نمایاند. ایالات متحد در سال ۲۰۰۰ فقر و بیکاری ندارد. همهٔ اشخاص توانای کار با علاقه کار می‌کنند، و زحمات همهٔ آنان به یکسان جبران می‌شود. کسانی که به کارهای ناخوشایندی چون گردآوری زباله، تن می‌دهند از کسان دارای مشاغل آسانتر یا خوشایندتر ساعات کمتری را در هفته کار می‌کنند. دستمزدی در کار نیست چون پولی وجود ندارد. در عوض، هرکس نوعی کارت اعتباری (به راستی به واقعیت پیوست!) دارد که با آن هر چه برای رفع نیازهای اساسی خود لازم دارد از فروشگاههای دولتی «می‌خرد». با استفاده از این وسایل و دیگر ترتیبات نبوغ‌آمیز، مردم در برابری، هماهنگی و آزادی خواهند زیست.

ظاهراً، این دورنما برای امریکاییان بسیاری جذابیت داشت و هزاران نفر در «باشگاههای بلامی» گرد آمدند تا بهترین شیوهٔ تحقق این اندیشه‌ها را به گفتگو بنشینند. محبوبیت بلامی گذرا بود، اما تأثیرش در نظریه‌پردازیهای سوسیالیستی بعدی آشکار است. سوسیالیسم بلامی یکی از چندین گونهٔ موجود در سنت سوسیالیستی است، و درونمایهٔ اصلیش در اندیشهٔ مردم‌باوران پیشروان متعددی در آغاز سدهٔ بیستم به کار گرفته شده است. پس از آن رویدادهای بسیاری رخ داده است. اما آنچه اصلاً رخ نداده فرا رسیدن جامعهٔ سوسیالیستی است. در واقع، امروز در

ایالات متحد، برخلاف بیشتر کشورهای دیگر، لفظ «سوسیالیسم» در نظر بسیاری واژهٔ کثیفی است، هر چند که (بر اساس چندین نظرسنجی) بیشتر مردم از تعریف این واژه ناتوان‌اند. یکی از نخستین پرسشهایی که بسیاری از خارجیان می‌پرسند این است که «چرا سوسیالیسم برای خیلی از امریکاییان چنین بی‌جاذبه است؟»

چندین توضیح می‌توان ارائه کرد. یکی اینکه ایالات متحد اساساً دارای نظام سیاسی دوحزبی است و حزب سومی چندان احتمال موفقیت در انتخابات ندارد. (با این حال، یوجین دبس[1]، نامزد حزب سوسیالیست در انتخابات ریاست جمهوری سال ۱۹۲۰ نزدیک به یک میلیون رأی آورد.) توضیح دیگر آنکه سوسیالیسم ایدئولوژی و جنبش طبقه کارگر است، و بررسیها نشان می‌دهد که بیشتر امریکاییان ــ کارگر یا کارمند ــ خود را از طبقهٔ «متوسط» می‌دانند. توضیح سومی که ارتباط نزدیکی با این یکی دارد این است که سهولت تمایزات طبقاتی، و امکان «صعود» اجتماعی و اقتصادی متناسب با آن موجب می‌شود سوسیالیسم برای مردمی که فکر می‌کنند به سوی بالا حرکت می‌کنند جذابیتی نداشته باشد. توضیح چهارم این است که سنت دیرین و همچنان نیرومند فردگرایی لیبرالیستی در ایالات متحد موجب بی‌رونقی ایدئولوژیهای «جمع گرا» می‌شود. اندیشهٔ «فردگرایان خشن» که «خود گلیمشان را از آب در می‌آورند» هنوز برای بسیاری از امریکاییان جاذبه دارد.

بعضی سوسیالیستهای معاصر امریکایی، مانند مایکل هرینگتن[2] متوفی (۱۹۲۸-۱۹۸۹)، بر آن‌اند که تصویر فرد خشن و متکی به خود توهمی ایدئولوژیکی است که با واقعیتهای معاصر امریکا نمی‌خواند. تردیدی نیست که در امریکا ثروت بسیار و فرصتهای فراوان هست، اما توزیع اینها ناعادلانه است. جامعه‌ای به‌راستی عادلانه اجازه نمی‌دهد که هیچ شهروندی، گرسنه بماند، بی‌خانمان باشد یا مدتی طولانی بیکار بماند. ریشهٔ مسأله را نمی‌توان در بین مردم بینوا یافت. بلکه باید در نظام سود و امتیازی دید که «برنده» را پاداش می‌دهد و «بازنده» را مجازات و ــ از این بدتر ــ کودکانشان را هم که خود گرفتار چرخهٔ فقر و ناامیدی‌اند تنبیه می‌کند. تنها جامعهٔ به‌راستی آزاد جامعه‌ای خواهد بود که فرصتهای رشد استعداد و تواناییهای هر فرد به کاملترین

1- Eugene V. Debs　　2- Michael Harrington

صورت ممکن به یکسان توزیع شده باشد. و سوسیالیستها می‌گویند، چنین جامعه‌ای ضرورتاً سوسیالیستی خواهد بود[۴۰].

سوسیالیسم در جهان کنونی

اگر پایان سدهٔ نوزدهم آن چنان که لژک کولاکوفسکی[1] ادعا کرده «عصر زرین» مارکسیسم باشد، در این صورت پایان سدهٔ بیستم، یعنی زمان دگرگونی اساسی و به نحوی حیرت‌آور سریع در جهان سوسیالیستی، را چگونه باید در نظر بگیریم؟ از یک نظر، چنین می‌نماید که دهه‌های پایانی سدهٔ بیستم پایان سوسیالیسم در حکم ایدئولوژی جذاب سیاسی باشد؛ از دیدگاهی دیگر، آشوبهای این سالها می‌تواند نشانی از نوزایی سوسیالیسم باشد. با بی‌اعتبار و سرنگون شدن جزمها و رسوم کهنه، سوسیالیستها رو در روی فرصتها و خطرهای تازه‌ای شده‌اند ــ بویژه با امر خطیر تصمیم‌گیری دربارهٔ صورت و جهتگیری احتمالی سوسیالیسم در آینده.

در این مقطع به نظر می‌رسد که تفسیر مارکسیست ـ لنینیستی کمونیسم اگر نمرده باشد در حال احتضار است. در سال ۱۹۸۹، سالی که برای مورخان آینده به همان اهمیت سال ۱۷۸۹ خواهد بود، اتحاد شوروی و لهستان اجازه دادند غیر کمونیستها نیز برای سمتهای سیاسی به رقابت برخیزند، که شکست انتخاباتی چشمگیر کمونیستها را در لهستان درپی داشت؛ حزب کمونیست حاکم در مجارستان و حزب کارگران سوسیالیست لهستان، منحل شدند؛ دولت کمونیست آلمان شرقی، زیر فشار مهاجرت و تظاهرات خیابانی گسترده، دیوار برلین راگشود و به مردم انتخابات آزاد را وعده داد؛ نظام کمونیستی چک واسلواکی سقوط کرد، و نویسندهٔ ناراضی، واسلاو هاول[2]، به ریاست جمهوری انتخاب شد؛ در بلغارستان و رومانی مقابلهٔ آشکار با حزب کمونیست درگرفت و با سرنگونی حکومت، رهبر دیکتاتور رومانی اعدام شد. البته، در سال ۱۹۸۹ همهٔ نشانه‌ها در یک سوی واحد نمی‌رفت، زیرا در همین سال بود که دولت کمونیست چین جنبش اصلاح‌طلبی به رهبری دانشجویان را با خشونت سرکوب کرد. با این حال، حتی در چین هم مارکسیسم ـ لنینیسم به چالش گرفته شده ــ چالشی که در سال ۱۹۷۸ با

1- Leszek Kolakowski

2- Vaclav Havel

اصلاحات اقتصادی دنگ شیائو پینگ در مقام رهبر حزب کمونیست چین آغاز شد. از جهتی، دانشجویان گردآمده در میدان تیانانمن که خواستار پایان دادن به فساد حکومت و احترام به حقوق بشر بودند صرفاً در پی گسترش اصلاحات دنگ از عرصهٔ اقتصادی به عرصهٔ سیاسی بودند. حرکت به سوی رقابت اقتصادی در سراسر دهۀ ۱۹۹۰ ادامه داشت و در سال ۱۹۹۷ که هنگ‌کنگ با اقتصاد سرمایه‌داری نیرومندش به سرزمین اصلی چین ملحق شد به اوج خود رسید. جای تردید است که چین بتواند اقتصاد رقابتی بازار را حفظ کند و در عین حال نظام سیاسی غیر رقابتی و بسته‌ای داشته باشد. اما حتی اگر چنین امکانی هم باشد، نظام اقتصادی و سیاسی حاصل با آرمان مارکسیست ـ لنینیستی تفاوت بسیار خواهد داشت.

جنبش اصلاح‌طلبی در شوروی هم با مقاومت کمونیستهای تندرو مواجه شد، اما برآمد آن با از آن چین بسیار تفاوت داشت. هنگامی که گروهی از رهبران کمونیست در سال ۱۹۹۱ کوشیدند با تصرف حکومت جدایی از کمونیسم را متوقف کنند نتوانستند پشتیبانی کافی مردم و نظامیان را حتی برای یک هفته در دست داشتن قدرت به دست آورند. در عوض شکست کودتایشان به سرعت به نابودی حزب کمونیست اتحاد شوروی و کمی بعد به فروپاشی خود اتحاد شوروی انجامید. بسیاری از ناظران این رشته رویدادها را به منزلۀ مرگ ایدئولوژی کمونیسم تعبیر کرده‌اند.

اما این سخن که کمونیسم مرده یا در حال احتضار است به چه معناست؟ اگرچه به شیوه‌های بسیاری می‌توان به این پرسش پاسخ گفت، توجه به دو نکته اهمیت فراوان دارد. نخست اینکه حزب کمونیست موقعیت خود را مبنی بر سخن گفتن به نام و برای پرولتاریا از دست داده است. حزب به جای آنکه جامعه را از طریق سوسیالیسم به جهان نوین کمونیستی راهبر شود، به نهاد دیوان‌سالار (بوروکراتیک) سفت و سختی تبدیل شده که بیشتر در پی حفظ قدرت و امتیازات رهبران خود است تا خاتمه دادن به بهره‌کشی و از خود بیگانگی. اینکه این نتیجه ناگزیر بود یا گریزپذیر جای گفتگو دارد. اما روشن است که هر جا حزب کمونیست بر سر قدرت بوده است تمرکزگرایی دموکراتیک به مراتب بیشتر تمرکزگرا بوده تا دموکراتیک.

نکتهٔ دوم از اولی نتیجه می‌شود. کمونیستها نوعاً تمرکزگرایی دموکراتیک را بدین معنی گرفته‌اند که قدرت سیاسی و همچنین برنامه‌ریزی اقتصادی در اختیار حزب کمونیست باشد. این

بدان معناست که کمونیستها این نظر را پذیرفته‌اند که اقتصاد را باید به صورت مرکزی برنامه‌ریزی و بر آن نظارت کرد. بویژه، کمونیستها نوعی نظام «از بالا به پایین» و **اقتصاد دستوری**[1] را ایجاد کرده‌اند که در آن دیگر قانون عرضه و تقاضای بازار رقابتی دستمزد، قیمت، تولید و توزیع را تعیین نمی‌کند بلکه تصمیمات و دستورات حکومت تعیین‌کننده است. با این حال، تا دههٔ هشتاد کمونیستهای بسیاری به این نتیجه رسیده بودند که نظارت متمرکز بر دارایی و منابع بیش از اندازه پردردسر و ناکاراست. برجسته‌ترین سخنگوی این نارضایی میخاییل گورباچف، رهبر حزب کمونیست اتحاد شوروی در آن زمان، بود که سیاست **بازسازی** (پرسترویکای)[2] خود را کمی پس از تصدی رهبری در سال ۱۹۸۵ اعلام کرد. گورباچف، همانند دنگ شیائو پینگ در چین، درصدد برقراری نظارت نامتمرکز بر اقتصاد بود و عناصر اقتصاد رقابتی بازار را وارد اتحاد شوروی کرد. امروز که اتحاد شوروی از هم پاشیده است، روسیه و بسیاری دیگر از کشورهای کمونیستی سابق به گونه‌ای رنج‌بار و افتان و خیزان به سوی اقتصاد کامل بازار در حرکتند.

به این دو دلیل، به نظر نمی‌رسد که دیگر کمونیسم بتواند پیروان متعهد و وفاداری را به فداکاریهای قهرمانانه وادارد. و به این معنا، کمونیسم در حال احتضار است. اما این بدان معنی نیست که همهٔ عناصر مارکسیسم ــ لنینیسم به مراتب کمتر از آن، سوسیالیسم به طور کلی، نفسهای آخر را می‌کشند. مثلاً هنوز هم شرح لنین از امپریالیسم برای بسیاری مردم در آسیا، افریقا و امریکای لاتین قویترین توضیح بدبختی کشورهای جهان سوم است، که می‌بینند کشورهایشان از لحاظ اقتصادی و سیاسی زیر سلطهٔ قدرتهای سرمایه‌داری اروپا، امریکای شمالی، و ژاپن است. اگر کمونیسم آن طور که روزگاری به نظر می‌رسید دیگر مشکل‌گشایشان نباشد، بعید است این مردمان به سرمایه‌داری هم تن در دهند.

در واقع، هرگاه مرگ کمونیسم به خودی خود دلیلی بر پیروزی سرمایه‌داری انگاشته شود، اشتباه بزرگی رخ داده است. در بسیاری موارد، مردمی که کمونیسم را رها می‌کنند، لزوماً سوسیالیسم را ترک نکرده‌اند. آنان به نوعی همچنان بر این باور می‌مانند که وسایل عمدهٔ تولید

1- command economy　　2- perestroika

در جامعه نباید در دست افراد خصوصی بلکه باید به کل در اختیار همگان باشد. ممکن است اندیشهٔ دولت تک‌حزبی و اقتصاد دستوری را رها کرده باشند، اما دست از این یا آن صورت سوسیالیسم نشسته‌اند. در واقع، کمونیستهای پیشین در مجارستان، لهستان، و کشورهای دیگری که اکنون خود را سوسیالیست می‌نامند، در انتخابات نیمه دههٔ نود که اصلاحات بازار به افزایش بیشتر قیمتها و بیکاری انجامید، زمینه‌های مساعدی پیدا کرده‌اند.

همچنانکه در آغاز بحث خود دربارهٔ سوسیالیسم در فصل پنجم اشاره کردیم، سوسیالیستها از دیرباز بر سر دو مسأله اختلاف داشته‌اند؛ چه نوع و چه میزان دارایی باید زیر نظارت همگانی باشد؟ و جامعه چگونه باید این نظارت را اعمال کند؟ از زمان سن سیمون تا کمونیستهای شوروی، برخی سوسیالیستها در پاسخ به این پرسشها خواستار مالکیت و نظارت متمرکز بر اغلب صورتهای دارایی ـ از قبیل کارخانه، مزرعه، آسیاب، معدن، و دیگر وسایل تولید ـ بوده‌اند. اما از همان آغاز، سوسیالیستهای دیگری به یک یا هر دو پرسش یادشده معتدلتر پاسخ گفته‌اند. اوئن و فوریه[1]، با نظری که دربارهٔ تقسیم جامعه به جوامع کوچک خودگردان و خودکفا داشتند، خواهان صورتهای بسیار نامتمرکز سوسیالیسم بوده‌اند. و تعداد روزافزونی از سوسیالیستها در سدهٔ بیستم خواهان سوسیالیسم بازار[2] شده‌اند [۴۱]. سوسیالیسم بازار، همچنانکه از نام آن پیداست، می‌کوشد عناصر اقتصاد بازار آزاد را با مالکیت و نظارت سوسیالیستی بر دارایی درآمیزد. اگرچه سوسیالیستهای مختلف شیوه‌های متفاوتی را برای این امتزاج پیشنهاد می‌کنند، اندیشهٔ اساسی مالکیت و ادارهٔ مستقیم منابع عمده ـ ذخایر کانیها، جنگلها، نیروگاهها، معادن، کارخانه‌های بزرگ، و مانند اینها ـ برای خیر همگان است و در همین حال، آزاد گذاشتن مالکیت فعالیتهای کوچک اقتصادی مزرعه، خانه، اتومبیل، و مانند آن برای اشخاص خصوصی است. مؤسسه‌های نه چندان بزرگ در مالکیت کسانی خواهد بود که در آنها کار می‌کنند. در همهٔ فعالیتهای اقتصادی، حتی شرکتهایی که در مالکیت همگانی است، بر سر سود در بازار رقابت خواهند کرد. مثلاً اگر در کشوری چهار یا پنج کارخانهٔ فولاد باشد، در هر کارخانه کارگران سرپرستها را انتخاب می‌کنند، بر اوضاع کار نظارت دارند، و بهای تمام‌شدهٔ

1- François Marie Charles Fourier 2- market socialism

فولاد را تعیین خواهند کرد، که پس از آن می‌کوشند آن را در رقابت با کارخانه‌های دیگر ـــ و شاید رقیبان خارجی نیز ـــ به فروش برسانند. هر نوع سودی هم با صلاحدید کارگران کارخانه بینشان تقسیم خواهد شد. اگر کارخانه ضرر بدهد، کارگران باید تصمیم بگیرند چگونه با ضرر مواجه شوند و بهتر رقابت کنند.

کاملاً امکان دارد که گونه‌ای از سوسیالیسم بازار در آینده رایج شود. چنین سوسیالیسمی نه آرمانشهر سوسیالیستهای نخستین را وعده می‌دهد و نه دنیای جدید جمهوری را که مارکس و پیروانش محصول نهایی گسترش تاریخی می‌دانستندش. اما بر رشد همکاری و همبستگی به جای رقابت و فردگرایی تأکید دارد، حتی با این هدف که اختلاف طبقاتی را که موجب بهره‌کشی و از خود بیگانگی است اگر هم به طور کامل از میان نبرد، کاهش دهد. از این جهات، نسخهٔ نامتمرکز و معتدل سوسیالیسم که رو به پیدایش است همچنان از درونمایه‌هایی بهره خواهد برد که سالهاست مردم را به بلند کردن بیرق سوسیالیسم تشویق کرده است. باری، اگر کمونیسم در حال احتضار است، لزومی ندارد که سوسیالیسم را با خود به گور ببرد. برعکس، مرگ کمونیسم می‌تواند جانی تازه به صورتهای دیگر سوسیالیسم بدهد.

پژوهشگران، عمدتاً اروپاییانی، که با عنوان مارکسیسم انتقادی غرب شناخته می‌شوند، یقیناً بر سر این نکته توافق دارند. این پژوهشگران ـــ بویژه آنانی که همچون هربرت مارکوزه[1] (۱۸۹۸-۱۹۷۹) و یورگن هابرماس[2] (- ۱۹۲۹) ـــ که با مکتب «نظریهٔ انتقادی» پیوند دارند، از دو نظر عمده «منتقد» بوده‌اند. نخست، آنان از مثال مارکس در نقد سرمایه‌داری، که به ادعای آنان بر مردم استیلا دارد و سرکوبشان می‌کند، پیروی کرده‌اند. با این حال، نظریه‌پردازان منتقد به جای توجه به سرمایه‌داری در مقام صورتی از بهره‌کشی اقتصادی، توجه خود را بر نقد سرمایه‌داری به منزلهٔ صورتی از سلطهٔ فرهنگی معطوف کرده‌اند. سرمایه‌داری همه چیز را به کالا تبدیل می‌کند، به طوری که حتی فعالیتهایی که مردم باید بیشترین آزادی و خلاقیت را در آنها داشته باشند ـــ از جمله هنر، ادبیات، موسیقی، و نمایشنامه ـــ تابع تقاضای بازار است. سینما، تلویزیون، موسیقی پاپ، ورزشهای حرفه‌ای و دیگر صورتهای «سرگرمی» جای دین را به منزلهٔ «افیون

1- Herbert Marcuse　　2- Jürgen Habermas

توده‌ها» گرفته‌اند.

اگر این ادعا درست باشد، برای رهانیدن مردم از چنگال این مخدر سرمایه‌داری چه باید کرد؟ در اینجا، بعد دیگری از نظریه‌پردازی «منتقد» مارکسیستهای انتقادی غرب آشکار می‌شود. زیرا این نظریه‌پردازان مارکسی انتقاد خود را متوجه مارکسیستهای دیگر، بویژه مارکسیستهای انقلابی که به حزب کمونیست ایمان دارند، نیز کرده‌اند. بنابر نظر مارکسیستهای منتقد، حاکمیت حزب کمونیست در اتحاد شوروی، چین، و جاهای دیگر از بیماری سرمایه‌داری که حزب قرار است آن را درمان کند بدتر ــ کم بهره‌تروسرکوبگرتر– بوده است. نظریه‌پردازان منتقد به جای سرنگونی انقلابی سرمایه‌داری، به‌کارگیری ابزار تحلیل را برای رهایی از اعتیاد فرهنگی ناشی از سرمایه‌داری که مردم در جوامع نوین متحمل می‌شوند پیشنهاد می‌کنند. یعنی به همان شیوه‌ای که روانکاو به بیمارش کمک می‌کند تا سرچشمهٔ ترسها و نگرانیهایش را شناسایی کند تا شاید بر آنها فائق آید، تحلیلگر پژوهشگر مارکسیسم انتقادی غرب هم می‌کوشد به مردم نشان دهد چگونه بی‌دردی، کسالت، و افسردگی که به جان آنان افتاده همگی در نهایت حاصل نظام سرکوبگر سرمایه‌داری است. مارکسیستهای منتقد معتقدند زمانی که مردم این نکته را دریابند قادر خواهند بود خود را از اعتیاد فرهنگی سرمایه‌داری رها سازند. روشن نیست که پس از آن جامعه به چه صورت درخواهد آمد. همانند شخص مارکس، این مارکسیستهای منتقد بیشتر در پی تحلیل علل اوضاع اجتماعی‌اند تا در پی کشیدن نقشه‌ای برای جامعه‌های آینده. پس در آثار این نظریه‌پردازان «مکتب فرانکفورت» نظریهٔ مارکس همچون شاخه‌ای از علوم اجتماعی باقی خواهد ماند.

به طور خلاصه، اگر «سوسیالیسم» همان «مارکسیسم ـ لنینیسم» باشد، در آن صورت مرده یا در حال احتضار است. اما سوسیالیسم، همچنانکه دیده‌ایم، گونه‌های متنوعی می‌یابد، بعضی از این انواع مارکسیستی است اما خیلی انواع غیر مارکسیستی هم وجود دارد. بعضی سوسیالیستها صمیمانه از پایان یافتن کمونیسم استقبال و ادعا کرده‌اند که اکنون سوسیالیسم «واقعی» یا «راستین» فرصت موفقیت خواهد یافت. در مقابل، منتقدان می‌گویند همهٔ انواع سوسیالیسم داغ‌لکهٔ ننگ بر خود دارند که به این زودی پاک نمی‌شود ــ و مانع از آن می‌شود که در ستیزهای ایدئولوژیک سدهٔ بیست‌ویکم حریفی جدی به حساب بیاید.

چنین استنتاجی، باتوجه به ایدئولوژی شخص، یا زیاد بدبینانه یا بیش از حد خوش‌بینانه است. همچنانکه دیدیم، ایدئولوژیها انطباق‌پذیرند، و پس از دوره‌های افول اغلب با نیرو و جاذبه‌ای تجدیدشده بار دیگر ظاهر می‌شوند. مورد فاشیسم هم، بویژه گونهٔ نونازی آن امروز ممکن است چنین وضعیتی داشته باشد. در مورد سوسیالیسم هم با توجه به پیروزیهای لیونل ژوسپن[1] و حزب سوسیالیست فرانسه و تونی بلر و حزب کارگر انگلستان بازگشت مشابهی شاید صورت پذیرد. تا زمانی که گروهی از مردم سازوکارهای بازار را بهره‌کشی از کارگر می‌دانند و توزیع خدمات و کالاهای ضروری را به شیوه‌ای نظام‌مند نادرست یا غیر عادلانه می‌یابند؛ تا زمانی که نگران تمرکز قدرت اقتصادی در دستهای افراد خصوصی نسبتاً معدودند و بازتاب چنین قدرتی را در نفوذ یا قدرت سیاسی هم مشاهده می‌کنند ــ خلاصه، تا زمانی که نارضایی، بی‌اعتمادی، و ناهمسازی در نظام سرمایه‌داری وجود دارد ــ همچنین احتمال وجود منتقدان سوسیالیست سرمایه‌داری به منزلهٔ نظام اقتصادی و انتقاد از ایدئولوژی حاکمش، یعنی دموکراسی لیبرال، وجود دارد.

نتیجه

سوسیالیسم به منزلهٔ ایدئولوژی

سوسیالیسم هم مانند لیبرالیسم و محافظه‌کاری از چنان تنوعی برخوردار است که گاه به نظر می‌رسد یک ایدئولوژی نیست و بلکه هر کدام ایدئولوژی بسیار متفاوتی باشد. با این حال، سوسیالیستها نیز درست همانند لیبرالها و محافظه‌کاران مطمئناً در فرضیات یا باورهای اصلی و مشخص همسویند. برای فهم این اصول لازم است ببینیم سوسیالیسم چهار نقش ایدئولوژیهای سیاسی را چگونه ایفا می‌کند.

نقش توضیحی. نخست، سوسیالیستها وضعیت موجود را چگونه توضیح می‌دهند؟ آنان اوضاع اجتماعی را در کل بر حسب مناسبات طبقاتی و اقتصادی توضیح می‌دهند. برخلاف لیبرالها که نوعاً می‌خواهند با توسل به انتخابهای فردی به توضیح اوضاع بپردازند، سوسیالیستها

1- Lionel Jospin

همیشه فرد را درگیر مناسبات اجتماعی می‌بینند که انتخابهای در دسترس فرد را تشکل و سازمان می‌دهد. افراد می‌توانند انتخاب کنند، اما نمی‌توانند هر چه دلشان بخواهد بکنند. به گفتهٔ مارکس، «انسانها تاریخ را می‌سازند، اما صرفاً نه هر طور که خوش داشته باشند...»[۴۲]. بعضی بیش از دیگران قدرت انتخاب دارند. بویژه سرمایه‌داران بیشتر از کارگران قدرت انتخاب دارند، و انتخاب سرمایه‌دار انتخابهای موجود برای کارگر را به شدت محدود می‌کند. سرمایه‌داری که سودش رو به کاهش می‌رود می‌تواند تصمیم بگیرد فعالیت اقتصادی خود را گسترش دهد یا در آن سرمایه‌گذاری کند، یا مثلاً آن را به منطقه یا کشور دیگری انتقال دهد، یا صرفاً مؤسسه را بفروشد، یا تعطیل کند. سرمایه‌دار در محدودهٔ منابعش هر طور مناسب بداند عمل می‌کند. اما کارگر نسبت به انتخاب سرمایه‌دار فقط می‌تواند واکنش نشان دهد. و هر گاه سرمایه‌دار تصمیم به تعطیل فعالیت بگیرد، کارگر کاری نمی‌تواند بکند جز آنکه در جای دیگری دنبال کار بگردد.

سوسیالیستها به این دلایل معتقدند باید اوضاع اجتماعی را با رجوع به روابط طبقاتی یا اقتصادی توضیح داد. چون بسیاری از آنچه در جامعه روی می‌دهد به شیوهٔ سازماندهی افراد برای کار و تولید کالاها و خدمات بستگی دارد، و با خوراکی که برای زندگی نیاز دارند شروع می‌شود، پس بسیاری از آنچه را در جامعه روی می‌دهد تنها بر حسب تقسیم جامعه به طبقات می‌توان توضیح داد. بنابراین، مثلاً، در توضیح مسألهٔ جنایت، احتمالاً سوسیالیستها برخلاف محافظه‌کاران به ضعف سرشت انسان اشاره نمی‌کنند. در عوض، احتمالاً می‌گویند که بسیاری از فعالیتهای جنایی حاصل بهره‌کشی و از خود بیگانگی اعضای طبقه کارگر است که قدرتی برای بهبود وضعیت خود در جامعهٔ طبقاتی نمی‌بینند.

نقش ارزشیابی. با این گفته به دومین نقش ایدئولوژی، نقش ارزشیابی اوضاع اجتماعی، می‌رسیم. عامل اصلی در این مورد شدت تقسیم طبقاتی در جامعه است. اگر یک طبقه به روشنی اختیار ثروت را داشته باشد به طوری که بتواند انتخابهای طبقهٔ کارگر را به شدت محدود کند، در آن صورت از دیدگاه سوسیالیستی وضعیت بهره‌کشانه و ناعادلانه است. اگر تقسیم طبقاتی ضعیف یا ظاهراً طبقات مختلفی وجود نداشته باشد، در آن صورت اوضاع به مراتب بهتر است اما سوسیالیستها می‌گویند چنین چیزی فقط در صورتی روی می‌دهد که وسایل عمدهٔ تولید به نوعی در اختیار همهٔ اعضای جامعه باشد.

نقش جهت‌دهی. در مورد نقش جهت‌دهی، سوسیالیستها از مردم می‌خواهند که دربارهٔ خود بیشتر بر حسب موضع خود در ساختار طبقاتی بیندیشند. بعضی سوسیالیستها در این مورد تا آنجا پیش رفته‌اند که مدعی‌اند فقط تفاوتهای طبقاتی را باید به حساب آورد. مثلاً، وقتی مارکس می‌گفت کارگران وطن ندارند، ظاهراً منظورش این بود که ملیت یا شهروندی نباید نقش واقعی در هویت فرد داشته باشد. نژاد، دین، یا ملیت چندان اهمیتی ندارد. در دنیا فقط موضع طبقاتی مهم است. اگرچه بیشتر سوسیالیستها تا این حد پیش نمی‌روند، همگی معتقدند که موضع ما در ساختار طبقاتی عامل مهمی در شکل دادن به هویت ماست. نحوهٔ نگرش ما و چگونه بودن ما تا حدود زیادی ناشی از موضع طبقاتی ماست.

اگر این ادعا درست باشد، در آن صورت چه اهمیتی دارد که به مردم بگوییم خود را عضو این یا آن طبقه ببینند؟ بنابر نظر سوسیالیستها نکته این است که آگاهی طبقاتی گامی ضروری در راه نیل به جامعهٔ بی‌طبقه است. پیش از آنکه سرمایه‌دار بتواند خطای شیوه‌های خود را ببیند، نخست باید درک کند عضو طبقه‌ای است که از کارگران بهره‌کشی می‌کند و بر آنان ستم روا می‌دارد. تنها در آن صورت شاید این فرصت پیش آید که سرمایه‌دار اختیار ثروت و منابع را به صاحب برحق آن ــ به طور کلی جامعه ــ تسلیم کند. از این مهمتر، کارگران تنها هنگامی قادر به اقدام برای آزادسازی خود خواهند بود که دریابند طبقهٔ بزرگ و ستمدیده‌ای را تشکیل می‌دهند. اگر کارگران در دستیابی به این آگاهی از موضع اجتماعی خود ناکام شوند، بیش از برده‌ای که گمان می‌کند بردگیش روی هم رفته امری طبیعی و درست است برای رهایی خود فرصت نخواهند داشت.

نقش برنامه‌ای. پس، برای بیشتر سوسیالیستها جهت‌دهی برای ایفای نقش برنامه‌ای ایدئولوژیشان ضروری است. هدف سوسیالیستی روشن است: فرا آوردن جامعه‌ای که در حد امکان بی‌طبقه باشد. البته پیشنهاد آنان دربارهٔ چگونه دقیقاً برآوردن این مهم باتوجه به زمان و مکان فرق می‌کند. همچنانکه دیدیم، بعضی در پی انقلابی تقریباً خودانگیخته‌اند، در حالی که بعضی دیگر معتقدند حزب یگانه و بسیار منضبطی باید حرکت را رهبری کند؛ گروهی متکی به متقاعد ساختن و نیروی سرمشق‌اند؛ حال آنکه دیگران هوادار انقلاب خشونت بار و استفاده از سلاح‌اند. اما در همهٔ موارد، آنان معتقدند باید برای ارتقای تساوی و همکاری در بین همهٔ

اعضای جامعه گام برداشت تا هر کس نظارت بیشتری بر زندگی خود داشته باشد.

سوسیالیسم و آرمان دموکراتیک

سوسیالیسم در مقام ایدئولوژی در پیگیری مساوات‌طلبی خود به اعتباری پایبند دموکراسی و معنی کشدارش است. همچنانکه بیشتر سوسیالیستها بی‌تردید تصدیق می‌کنند رهبرانی چون استالین بیشتر در پی کسب قدرت شخصی بوده‌اند تا ارتقای دموکراسی؛ اما سوسیالیستها می‌گویند این رهبران به معنی راستین کلمه سوسیالیست نبوده‌اند. سوسیالیسم راستین خواهان حکومت مردم، به دست مردم و برای مردم است. هدف آن ارائهٔ فرصت یکسان به هر کس در تصمیم‌گیریهایی است که به طور مستقیم و به شیوه‌های مؤثری در زندگی او تأثیر می‌گذارد. اما سوسیالیستها می‌گویند تحقق این امر در صورتی امکان‌پذیر است که بیشتر منابع و ثروت ــ و بدین‌سان بخش عمدهٔ قدرت ــ در جامعه در اختیار هیچ شخص یا طبقهٔ واحدی نباشد. اگر اصولاً قرار باشد دموکراسی در جامعه‌ای شکل بگیرد، ثروت و منابع طبیعی باید یکسان در مالکیت و زیر نظارت و به سود تمامی جامعه باشد. در غیر این صورت، سوسیالیستها تأکید می‌کنند که جز حکومت ثروتمندان، به دست ثروتمندان، و برای ثروتمندان هیچ حکومت دیگری نتیجه نخواهد شد.

یادداشتها

1. Leszek Kolakowski;, *Main Currents of Marxism*, Vol. II: *The Golden Age* (Oxford: Clarendon Press 1978).

۲. به نقل از صفحهٔ ۴۴۳ اثر زیر:

David McLellan, *Karl Marx: His Life and Work* (London: Macmillan, 1973).

۳. منابع زیر را ببینید:

Terrell Carver, *Engels* (Oxford: Oxford University Press, 1981), and *Marx and Engels: The Intellectual Relationship* (Brighton, U. K.: Harvester Press, 1983); Terence Ball, "Marxian Science and Positivist Politics," in Terence Ball and James Farr, eds., *After Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), chap. 11.

4. Friedrich Engels, "Speech at Marx's Graveside," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Selected Works* (New York: International Publishers, 1968), p. 435.

برای تفحص در «اسطورهٔ مارکس ـ داروین» کتاب زیر را ببینید:

Terence Ball, *Reappraising Political Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1995), chap. 10.

۵. منابع زیر را ببینید:

James Farr, "Marx's Laws," *Political Studies*, 34 (1986): 202-222; and "Marx and Positivism," in Ball and Farr, eds. *After Marx*, chap. 10.

6. Friedrich Engels, *Dialectics of Nature* (New York: International Publishers, 1963), p. 314.

7. Engels, *Socialism, Utopian and Scientific*,

در منتخب آثار مارکس و انگلس و نیز در

Terence Ball and Richard Dagger, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader*, 3rd ed. (New York: Longman, 1999), selection 35.

8. Marx, "Theses on Feuerbach" in *Selected Works*, p. 28.

9. Engels, *Dialectics of Nature*, p. 25.

10. Eduard Bernstein, *Evolutionary Socialism* (New York: Schocken Books, 1961), p. 202.

همچنین نگاه کنید به:

Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. II, chap. 4; and Peter Gay, *The Dilemma of*

Democratic Socialism, 2nd ed. (New York: Collier Books, 1962).
11. Bernstein, *Evolutionary Socialism*, p. 106.
12. Ibid., p. 210

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 36.
13. Ibid., p. 202.
14. Ferdinand Lassalle, *Franz von Sickingen* (1859), Act II, scene 5, lines 93-97.
15. Bernstein, *Evolutionary Socialism*, p. 211.
16. Ibid., p. 219.

۱۷. نگاه کنید به:

Gary P. Steenson, *Karl Kautsky, 1854-1938: Marxism in the Classical Years* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1978), esp. pp. 116-131 and 186.

۱۸. مثلاً، نگاه کنید به:

V. I. Lenin, "Marxism and Revisionism," in Lenin, *Selected Works*, one-volume edition (Moscow: Progress Publishers, 1968) pp. 25-32;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 37.

۱۹. به نقل از:

Bruce Mazlish, *The Revolutionary Ascetic* (New York: Basic Books, 1976), p. 140.
20. Lenin, "Left Wing Communism--An Infantile Disorder," *in Selected Works*, p. 535.

۲۱. به نقل از:

Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. II, p. 386.
22. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, in Lenin, *Selected Works*, pp. 171-175, 240-247.
23. Roy A. Medvedev, *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism*, translated by Colleen Taylor (New York: Alfred A. Knopf, 1972), p. 519.

همچنین نگاه کنید به:

Robert C. Tucker, ed., *Stalinism* (New York: Norton, 1977); and Adam B. Ulam, *Stalin:*

The Man and His Era (New York: Viking Press, 1973).

24. Medvedev, *Let History Judge*, p. 510.

25. Ibid., chap. 14

۲۶. در این مورد، همانند دیگر موارد، نظرات استالین تقابلی آشکار با نظر مارکس دارد. دربارهٔ نقش تصادف و احتمال در تاریخ، نگاه کنید به نامهٔ مارکس به لودویگ کوگلمان (۱۷ آوریل ۱۸۷۱) در

Marx and Engels, *Selected Correspondence* (Moscow: Progress Publishers, 1975), p. 248:

«تاریخ جهان ... ماهیتی اسرارآمیز می‌یافت اگر «تصادف» نقشی نداشت.»

۲۷. برای بررسی و نقد ادعاهای مربوط به «ناگزیری تاریخی» نگاه کنید به:

Isaiah Berlin, "Historical Inevitability," in his *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1970), essay II.

28. Joseph Stalin, "Political Report of the Central Committee to the Sixteenth Congress, in Stalin", *Selected Works* (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1952-1955), vol. 12, p. 381.

29. Mao Zedong, "The Chen-Feng Movement," in Conrad Brandt, Benjamin Schwartz, and John King Fairbank, eds., *A Documentary History of Chinese Communism* (New York: Atheneum, 1966), pp. 384-385.

ما ترجمهٔ اتوکشیده را دستکاری کردیم تا نثر زمینی مائو را نمایش دهیم.

Bruce D. Larkin, *China and Africa, 1949-1970: The Foreign Policy of the People's Republic of China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1971).

31. Terence Hunt, "Chinton, China Leader Spar Over Human Rights," *The Arizona Republic* (October, 30, 1997); p. 1.

۳۲. نگاه کنید به:

Paul Thomas, *Karl Marx and the Anarchists* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980).

33. William Godwin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, ed; Issac Kramnick (Harmondsworth: Penguin, 1976).

همچنین نگاه کنید به:

Mark Philip, *Godwin's "Political Justice"* (London: Duckworth, 1984).

۳۴. نگاه کنید به:

Mikhail Bakunin, "Anarcho-Communism vs. Marxism," in *Ideals and Ideologies*, selection 40.

35. Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (London: Heinemann, 1902).

36. Emma Goldman, "Anarchism: What It Really Stands For," in Goldman, *Anarchism and Other Essays* (New York: Mother Earth Association, 1910), p. 58 and p. 68;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 41.

37. Emma Goldman, "Marriage and Love," in ibid., p. 241.

۳۸. نگاه کنید به:

Norman MacKenzie and Jean MacKenzie, *The First Fabians* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1977); A.M. McBriar, *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1914* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); Margaret Cole, *The Story of Fabian Socialism* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1961).

همچنین برای گزیده‌هایی از پیشگفتار جورج برنارد شاو بر *Fabian Essays* نگاه کنید به:

Ideals and Ideologies, selection 42.

39. Edward Bellamy, *Looking Backward* (New York: New American Library, 1960), pp. 26-27,

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 43.

۴۰. نگاه کنید به:

Michael Harrington, *Socialism: Past and Future* (New York: Penguin Books, U.S.A. 1990).

۴۱. مثلاً، نگاه کنید به:

Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London: Allen & Unwin, 1983); and David Miller, *Market, State, and Community* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

42. Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," in Marx and Engels, *Selected Works*, p. 97.

برای مطالعهٔ بیشتر

Ball, Terence, and James Farr, eds. *After Marx.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Carr, E.H. *Michael Bakunin.* London: Macmillan, 1937.

Carver, Terrell. *Engels.* Oxford: Oxford University Press, 1981.

Cole, Margaret. *The Story of Fabian Socialism.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1961.

Crick, Bernard. *Socialism.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

Garton Ash, Timothy. *The Magic Lantern: The Revolution Witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin, and Prague.* New York: Random House, 1990.

Gay, Peter. *The Dilemma of Democratic Socialism: Eduard Bernstein's Challenge to Marx.* New York: Collier Books, 1962.

King, Preston, ed. *Socialism and the Common Good: New Fabian Essays.* London: Frank Cass, 1996.

Kolakowski, Leszek. *Main Currents of Marxism,* 3 vols., trans. P.S. Falla. Oxford: Clarendon press, 1978.

Lichtheim, George. *A Short History of Socialism.* New York: Praeger, 1970.

Lukes, Steven. *Marxism and Morality.* Oxford: Oxford University Press, 1985.

Medvedev, Roy A. *Let History Judge: The Origins and Consequences of Stalinism,* trans. Colleen Taylor. New York: Knopf, 1972.

Miller, David. *Anarchism.* London: Dent, 1984.

Starr, John B. *Continuing the Revolution: The Political Thought of Mao.* Princeton, NJ: Princeton' University Press, 1979.

Tucker, Robert C., ed. *Stalinism.* New York: Norton, 1977.

Wolfe, Bertram D. *Three Who Made a Revolution.* New York: Dell, 1964.

Woodcock, George. *Anarchism.* Harmondsworth: Penguin, 1963.

فصل هفتم

فاشیسم

خواب خرد جولان دیوان را در پی دارد.

گویا[1]

تاریخ‌نویسان سدهٔ بیستم را در حکم عصر جنگهای جهانی، سلاحهای هسته‌ای، و نوع تازه‌ای از نظام سیاسی ــ **حکومت تک‌حزبی** (توتالیتاریانیسم)[2] ــ به یاد خواهند آورد. تمام انواع این رویدادها به نوعی ناشی از ایدئولوژی سیاسی است، اما رابطهٔ هیچ کدام از آنها با ایدئولوژی نزدیکتر از حکومت تک‌حزبی نیست. زیرا حکومت تک‌حزبی یا تمامیت‌خواه کوششی است برای نظارت کامل بر جامعه ــ نه تنها بر حکومت بلکه بر همهٔ نهادهای اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی ــ به منظور تحقق بخشیدن این تصور ایدئولوژیک که جامعه چگونه باید سازماندهی شود و مردم چگونه باید زندگی کنند. مثلاً، وقتی استالین تفسیر خود را از سوسیالیسم مارکسیستی بر اتحاد شوروی تحمیل کرد، در آن کشور چنین اتفاقی روی داد. این دقیقاً همان است که در ایتالیا و آلمان با برپایی گونه‌های تازه و آشکارا تک‌حزبی ایدئولوژی فاشیسم به دست بنیتو موسولینی[3] و آدولف هیتلر[4] روی داد.

در واقع، سکهٔ واژهٔ «توتالیتارین» (به معنی حکومت تک‌حزبی) را موسولینی و فاشیستهای ایتالیایی ضرب زدند. آنان برای تعریف هدفهای انقلابی و تمایز ایدئولوژی خود از لیبرالیسم و سوسیالیسم که هر دو به نظر آنان هوادار دموکراسی بودند، دست به این کار زدند. دموکراسی مستلزم نوعی برابری است. خواه به صورت اصرار لیبرالها بر فرصتهای برابر برای افراد باشد، خواه به صورت تأکید سوسیالیستها بر قدرت برابر برای همه در جامعه‌ای بی‌طبقه. موسولینی و پیروانش، همانند هیتلر و نازیها، به این آرمانها به دیدهٔ تحقیر می‌نگریستند. اینان مطمئناً

1- Goya 2- totalitarianism 3- Benito Mussolini 4- Adolf Hitler

خواستار حمایت توده‌ها بودند، اما در نظر آنان توده‌ها قرار نیست با تفکر، بیان، یا رأی دادن اعمال قدرت کنند، بلکه باید با پیروی از رهبران خود به افتخارنائل شوند. همچنانکه در یکی از شعارهای بی‌شمار موسولینی آمده: *credere, obbedire, combattere* ــ ایمان بیاور، اطاعت کن، بجنگ، تنها همین. بیش از این از مردم نمی‌خواستند. پس، فاشیستهای تمامیت‌خواه دموکراسی را هم مردود می‌انگاشتند.

از این لحاظ، فاشیسم ایدئولوژی‌ای **ارتجاعی** است.این ایدئولوژی در سالهای پس از جنگ جهانی اول به منزلهٔ واکنشی در برابر دو ایدئولوژی برجستهٔ زمان، لیبرالیسم و سوسیالیسم، شکل گرفت. فاشیستها که از تأکید لیبرالها بر فرد و تأکید سوسیالیستها بر طبقات اجتماعی در ستیز، ناراحت بودند، جهان‌بینی تازه‌ای عرضه کردند که افراد و طبقات در آن به درون کل فراگیری جذب می‌شوند ــ امپراتوری مقتدری زیر نظارت حزبی واحد و رهبری والا. همانند مرتجعان اوایل سدهٔ نوزدهم، اینان نیز ایمان به خرد را مردود می‌دانستند و گمان می‌کردند این اعتقاد به یکسانی، بنیان لیبرالیسم و سوسیالیسم است. موسولینی و هیتلر هر دو اعلام کردند که اعتبار خرد از نیروی شهود و احساسات کمتر است ــ همان چیزی که گاهی «غریزه‌های ژرف»[1] می‌نامیم. از این روی بود که موسولینی به پیروانش موعظه کرد «با خونتان فکر کنید».

با این حال، این ادعا که فاشیسم ایدئولوژی‌ای ارتجاعی است بدین معنی نیست که فاشیستها صرفاً مرتجعان یا محافظه‌کارانی افراطی‌اند. اینان در بسیاری از روشهایشان کاملاً متفاوت‌اند. برخلاف ژوزف دوماستر و دیگر مرتجعانی که در فصل چهارم بررسی کردیم، منظور فاشیستها از مردود شمردن دموکراسی، لیبرالیسم و سوسیالیسم، برگرداندن عقربهٔ زمان به دوران جوامعی نیست که با قدرت در دستان شاه و کلیسا و اشراف ریشه در **جایگاه اجتماعی نسبی** داشت. بر عکس، بسیاری از فاشیستها دشمن آشکار دین بوده‌اند و احترام چندانی هم برای اشرافیت و پادشاهی موروثی قائل نبوده‌اند. در پی بازگشت به شیوه‌های تثبیت‌شده و کهن زندگی هم نبوده‌اند. برعکس، فاشیسم در بارزترین صورت خود آشکارا انقلابی است و مشتاق آنکه جامعه را تغییر، آنهم تغییری اساسی، بدهد. این مسأله فاشیستها را از محافظه‌کارانی که تغییر سریع و

1- gut instincts

بنیادین را برنمی‌تابند جدا می‌کند. و بدین ترتیب، برنامهٔ فاشیستی هم قدرت را در دستهای دولتی تمامیت خواه که حزبی واحد و رهبری والا هدایتش می‌کنند متمرکز می‌کند. و این چیزی است که محافظه‌کاران اصلاً نمی‌خواهند چه، اینان قدرت را پراکنده در سطوح مختلف حکومت و دیگر «واحدهای کوچک» می‌خواهند تا جامعه‌ای تشکیل شود که آنچه اینان صلاح جامعه‌ای سالم می‌دانند برآورد، نه بینش فاشیستی در مورد دولتی متحد که تابع ارادهٔ رهبری واحد و مطلق باشد.

پس، فاشیسم نه محافظه‌کار است و نه صرفاً ارتجاعی، [بلکه] آن گونه که فاشیستهای اصلی به لاف می‌گفتند ایدئولوژی تازه و متمایزی است. برای فهم تمایز آن باید زمینهٔ آن را در نهضت **ضد روشنگری**[1]، در **ملی‌گرایی**، و در دیگر جریانهای فکری سدهٔ نوزدهم بجوییم. سپس به بررسی فاشیسم و نابترین صورت آن در ایتالیای موسولینی می‌پردازیم و پس از آن نگاهی به دیگر گونه‌های فاشیسم در آلمان نازی و دیگر جاها خواهیم انداخت.

زمینه‌های فاشیسم

اگرچه فاشیسم تادهۀ ۱۹۲۰ صورت ایدئولوژی سیاسی را به خود نگرفته بود، ریشه‌های آن به بیش از یک قرن پیش از آن در واکنش در برابر جنبش عقلی و فرهنگی برمی‌گردد که در سدهٔ هجدهم بر اندیشهٔ اروپایی سیطره داشت ــ نهضت **روشنگری**. اندیشمندان نهضت روشنگری رؤیای خرد در سر داشتند. فیلسوفان روشنگری که از کشفهای علمی سده‌های هفدهم و هجدهم الهام و سرمشق می‌گرفتند، مدعی بودند کاربست خرد می‌تواند همهٔ تباهیهای اجتماعی و سیاسی را از سر راه پیشرفت و کامیابی بردارد. اینان ادعا می‌کردند خرد ذهن مرد و زن را روشن می‌کند و آنان را از خطا و خرافه و نادانی می‌رهاند[1]. لیبرالیسم و سوسیالیسم دو جریان سیاسی عمده‌ای بودند که از روشنگری سرچشمه می‌گرفتند. این دو ایدئولوژی که از بسیاری جهات متفاوت‌اند، در اصول اولیهٔ روشنگری مشترک‌اند. این اصول عبارت‌اند از:

1- Counter-Enlightenment

۱- اومانیسم (انسان‌گرایی)[1] ــ یعنی این اندیشه که انسان منبع و معیار ارزش است، و زندگی انسان به خودی خود ارجمند است. همچنانکه ایمانوئل کانت (۱۸۰۴-۱۷۲۴) گفته، انسان به «قلمرو غایات» تعلق دارد. به سخن کانت، هر شخصی به خودی خود هدف است، نه چیزی که دیگران همچون ابزار، به مثابهٔ وسیله‌ای برای تحقق هدفهای خود پسندانه‌شان به کار بگیرند.

۲- خردگرایی (راسیونالیسم)[2] ــ یعنی این اندیشه که انسان موجودی عاقل است و خرد انسان، که در پرس‌وجوی علمی تجسم یافته است، می‌تواند همهٔ رازها را بگشاید و راه حل همهٔ مسائلی را که مرد و زن با آن رو به رو می‌شوند آشکار سازد.

۳- دنیامداری (سکولاریسم)[3] ــ یعنی این اندیشه که دین می‌تواند منبع آرامش و بصیرت باشد، اما حقیقت مطلق و بی‌چون‌وچرایی برای هدایت زندگی اجتماعی نیست. اندیشمندان نهضت روشنگری دیدگاههای مذهبی متفاوتی داشتند. بعضی، همچون جان لاک وکانت، مسیحی ماندند؛ دیگران، چون ولتر[4] (۱۷۷۸-۱۶۹۴)، مسیحیت را رد کرد اما به پروردگاری اعتقاد داشت که جهان را با نظمی با دقت ساعت آفریده، آن «ساعت‌ساز الهی» کوک و رهایش کرده تا کار کند؛ گروه دیگری هم بی‌خدا بودند. اما حتی آنان که جداً مسیحی بودند، دین را بیشتر محدود به زندگی خصوصی، و بنا براین، بی‌ارتباط با سیاست می‌دانستند. در بین فیلسوفان دین‌ناباور عصر روشنگری، دین صرفاً همچون خرافه‌ای از رده خارج بود که باید جای خود را به اندیشه‌های علمی و عقلی می‌داد.

۴- ترقی‌خواهی[5] ــ یعنی این اندیشه که تاریخ انسان روایتی از پیشرفت یا بهشُد ــ شاید حتی بهشدی ناگزیر ــ در وضعیت انسان است. هنگامی که قیدهای نادانی و خرافه درهم بشکنند، خرد انسان آزاد می‌شود تا جامعه را به شیوه‌ای عقلانی سامان دهد، و زندگی برای همه به‌سرعت و پیوسته بهتر می‌شود.

۵- کلی‌گرایی (جهان روایی)[6] ــ یعنی این اندیشه که سرشت انسانی واحد و فراگیری هست که همهٔ انسانها را با وجود تفاوتهای نژادی، فرهنگی، یا اعتقاد دینی به هم پیوند می‌دهد. انسانها همگی اعضای برابر در «قلمرو غایات» کانت‌اند که از گوهر واحدی، از جمله مشخصاً قوهٔ تعقل، برخوردارند.

این آرای عصر روشنگری را اغلب به لیبرالیسم نسبت می‌دهند، اما سرچشمهٔ بیشتر الهام های سوسیالیسم هم بوده است. در واقع، سوسیالیسم نوین تا اندازه‌ای از دل این نارضایی برخاسته که لیبرالیسم در تلاش برای بازسازی جامعه به صورت آرمانهای عصر روشنگری تا اندازهٔ لازم پیش نرفته است. حال آنکه فاشیسم از این اعتقاد بسیار متفاوت برمی‌خیزد که پیگیری آرمانهای

1- humanism　2- Rationalism　3- Secularism　4- Voltaire (François Marie Arouet)
5- Progerssivism　6- Universalism

روشنگری ارزش ندارد ــ ادعایی که نخستین بار در اواخر سدهٔ هجدهم و اوایل سدهٔ نوزدهم پیش نهاده شد.

نهضت ضد روشنگری

گروه نوعاً متفاوتی از اندیشمندان که بعضی آنان را ضد روشنگری خوانده‌اند به روشنگری این چنین حمله کردند [۲]. از بین آنان می‌توان بدین نامها اشاره کرد: یوهان گوتفرید فن‌دوماسترهردر[1] زبان‌شناس (۱۷۴۴-۱۸۰۳)، سلطنت‌طلبان و مرتجعانی چون ژوزف دو ماستر (۱۷۵۳-۱۸۲۱) و لویی گابریل دوبونال[2] (۱۷۵۴-۱۸۴۰)، مارکی دو ساد[3] (۱۷۴۰-۱۸۱۴)، که امروزه به آزادکامی و هرزه‌نگاری شهرت دارد، و نظریه‌پردازان نژادپرستی چون ژوزف ـ آرتور دوگوبینو[4] (۱۸۱۶-۱۸۸۲). هیچ کدام از اینها همهٔ اصول اولیهٔ روشنگری را رد نمی‌کرد، و هر یک علایق و شکایتهای خود و متفاوت با از آن دیگری را داشت. اما همگی این وجه مشترک را داشتند که بخش عمده‌ای از اصول اولیهٔ روشنگری را در حکم خیالبافی، دروغ، و از نگاه سیاسی خطرناک و مردود می‌دانستند.

مثلاً، همگی «کلی‌گرایی» را در مقام اسطوره محکوم می‌کردند. می‌گفتند انسانها همگی مثل هم نیستند؛ تفاوتهایی که گروهی از مردم را از گروهی دیگر متمایز می‌سازد بسیار بزرگ‌اند. در واقع، همین تفاوتها ــ در جنس، نژاد، زبان، فرهنگ، اعتقادات، و ملیت ــ است که در عمل کیستی و چیستی مردم را تعریف می‌کند و چگونگی تصور آنان را از خودشان و از دیگران شکل می‌دهد. بعضی متفکران نهضت ضد روشنگری بر یک نوع از تفاوتها تأکید می‌کردند و بعضی بر انواعی دیگر. هردر تفاوتهای فرهنگی و زبانی را مهمترین می‌انگاشتند. گوبینو تفاوتهای نژادی را عمده می‌دانست؛ و برای ساد جنسیت مهم بود. به نظر ساد، مردان زنان را به «قلمرو غایات» راه نمی‌دهند. آنان را وسیله می‌دانند، همچون اشیایی که باید استفاده و سوء استفاده و تحقیر شوند ــ و این همان وضعیت خواستنی است. واژه‌های «سادیسم» و «سادیستی» که به کار می‌بریم، بسیار بامسما از نام ساد گرفته شده است.

1- Johan Gottfried von Herder
2- Louis Gabriel de Bonald
3- Marquis de Sade
4- Joseph-Arthur de Gobineau

منتقدان ضد روشنگری از ایمان روشنگری به خرد هم شکوه‌های مشابهی دارند. به گفتهٔ آنان مسألهٔ خردگرایی همهٔ تجربه‌های انسان را انکار می‌کند. غلبهٔ بی خردی و خرافه و تعصب حاکی از آن است که خرد ضعیفتر از آن است که بتوان بر آن تکیه کرد. بیشتر مردم، بیشتر وقتها خرد را برای بررسی نقادانه و بی‌غرض به کار نمی‌گیرند، بلکه می‌خواهند هواهای خود را توجیه و تعصباتشان را عمق ببخشند. نویسندگان ضد روشنگری با چنین تصوراتی بر حملهٔ روشنگری به دین تأسف می‌خورند. بعضی از روی اعتقاد صمیمانهٔ دینی قلم زدند، اما دیگران صرفاً باورهای دینی را توهمات اجتماعی ضروری خواندند. بر آن بودند که ایمان به بهشت و دوزخ تنها چیزی است که موجب می‌شود بسیاری از مردم به بهترین نحو رفتار کنند؛ رها کردن این باور ممکن است به معنی از دست رفتن امید به جامعهٔ بسامان و مدنی باشد. اگر این مستلزم آن است که حکومت از کلیسایی رسمی حمایت کند و ناراضیان را زجر دهد، بگذار چنین باشد.

هر یک از منتقدان به شیوهٔ متفاوتی به مبارزه با اصول بنیادین روشنگری برخاسته است. برآمد این چالش پیدایش تصویر متفاوتی از انسان بود. انسان در این تصویر موجودی اساساً غیر منطقی، حتی بی‌منطق، است؛ انسانها بر اساس تفاوتها - ی نژادی، جنسی، دینی، زبانی، و ملی ــ تعریف می‌شوند و معمولاً درگیر ستیز با یکدیگرند، ستیزه‌ای که از تفاوتهای احتمالاً پایدار و بسیار ژرف برمی‌خیزد. هر گاه هر یک از عناصر این تصویر را جدا در نظر بگیریم، هیچ نکتهٔ ضرورتاً فاشیستی در آن نیست. با این حال، وقتی این عناصر را ترکیب کنیم، تصویری از مشخصات و تواناییهای انسان به دست می‌دهد که راه را برای پیدایی فاشیسم هموار می‌کند. با نگاهی به مشخصهٔ دیگر فاشیسم ــ ملی‌گرایی ــ این نکته روشنتر می‌شود.

ملی‌گرایی

همچنانکه در فصل اول اشاره کردیم، ملی‌گرایی یعنی باور به گروهبندیهای متمایز انسانها، یا ملتها، که در آن هر ملت اساس طبیعی واحد سیاسی جداگانه‌ای به نام، **دولت ملی**[1] را تشکیل می‌دهد. این واحد حاکم خودگردان سیاسی، ظاهراً برآمد و بیانگر نیازها و آرزوهای ملتی واحد

1- nation-state

است. بدون چنین دولتی، ملت یا مردم از ابراز وجود یا ادارهٔ خود سرخورده و ناتوان می‌شوند.

اگرچه احساسات ملی کاملاً کهن است، اما ملی‌گرایی به منزلهٔ نیرویی سیاسی تنها در آغاز جنگهای ناپلئونی در اوایل سدهٔ نوزدهم پیدا شد. لشکریان ناپلئون ــ لشکریان *ملت* فرانسه ــ که اروپا را در نوردیدند، نوعی واکنش را موجب شدند که الهام‌بخش مردم آلمان، ایتالیا، و سرزمینهای دیگر شد تا ملیتهای خود را باز شناسند و برای اتحاد دولتهای ملی متحد خود مبارزه کنند.

این نخستین مرحلهٔ ملی‌گرایی در آثار هردر زبان‌شناس و یوهان گوتلیب فیشتهٔ[1] فیلسوف (۱۷۶۲-۱۸۱۴) آشکار می‌شود. هر دو به حس ملیت آلمانی توسل جستند و فیشته بر تمایز زبان آلمانی تأکیدی خاص می‌کرد ــ به نظر او این تنها زبان به راستی اصیل اروپایی است زیرا زبان لاتین اصالت زبانهای دیگر را از بین برده بود[۳]. در زمستان ۱۸۰۷-۱۸۰۸، فیشته که هنوز از شکست ارتش پروس در سال ۱۸۰۶ از ناپلئون در عذاب بود، *خطابه‌هایی به ملت آلمان* را در برلین ادا کرد. در *خطابه‌ها* ادعا کرد که فرد ارزش و معنی زندگیش را بیشتر در پیوند با ملتی می‌گیرد که در آن زاده شده است. به سخن دیگر، به جای اینکه صرفاً خودمان را به مثابه فرد در نظر بگیریم، باید خود را عضو جامعهٔ بزرگتر و پایدار ملت بدانیم. از این رو به نظر فیشته

> ***انسان بلنداندیش فعال و مؤثر است و خود را فدای مردمش می‌کند. صرف زندگی، یعنی تداوم محض هستی متغیر، هیچ‌گاه ارزشی برای او ندارد، زندگی را صرفاً به منزلهٔ منشأ چیزی پایدار می‌خواهد. اما فقط هستی مستقل و همیشگی ملتش این پایداری را برای او به ارمغان می‌آورد. برای نجات ملتش باید آماده باشد که جان فدا کند تا ملت زنده بماند، و آن زندگی را که آرزو می‌کرده است تنها در بطن ملت می‌تواند بزید***[۴].

به نظر فیشته، فرد در آرزو و شوق هموندی و معنا در بطن ملت و در بین ملت زندگی می‌کند. و اگرچه فیشته بر آن بود که بویژه دفاع از ملت آلمان ارجمند است، نه او و نه هردر ملی‌گرای صرف آلمانی نبودند. آنان می‌گفتند همهٔ ملتها ارجمندند زیرا همهٔ ملتها به زندگی مردمشان صورت و معنی می‌دهند. بنابراین، هردر و فیشته در برابر کلی‌گرایی روشنگری استدلال می‌کردند که هر

1- Johan Gottlieb Fichte

ملتی چیزی متمایز یا بی‌نظیر به جهان عرضه می‌کند ــ چیزی که با آن شناخته و سزاوار احترام می‌شود.

با این حال، نه هردر و نه فیشته هیچ یک خواستار آن نبودند که هر ملتی به صورت دولت متمایزی تجسم سیاسی بیابد. این تحول بعدها، بیشتر در سخنان و اعمال ملی‌گرایی ایتالیایی به نام جیوسپ ماتسینی[1] (۱۸۰۵-۱۸۷۲) و «صدراعظم آهنین» و ملی‌گرای آلمانی به نام اتو فن بیسمارک (۱۸۱۵-۱۸۷۸) رخ داد.

ایتالیا هم در اوایل سدهٔ نوزدهم به اندازهٔ آلمان از هم پاشیده بود. پس از سقوط امپراتوری روم در حدود سال ۵۰۰ میلادی، واژهٔ «ایتالیا» به منطقه‌ای فرهنگی و جغرافیایی اطلاق می‌شد، اما از نظر سیاسی هرگز کشوری متحد نبود. این سرزمین به قلمروهای شاهان و دوک‌نشینها و دولتشهرهای درگیر جنگ تقسیم شده بود و اغلب لگدمال ارتشهای فرانسوی و اسپانیایی نیز می‌بود. در دوران رنسانس (نوزایی) ایتالیا مرکز تجارت و فرهنگ شد، اما از مرکز قدرت سیاسی اروپا دور بود. نیکولو ماکیاولی[2] در سدهٔ شانزدهم که کتاب معروف *شهریار* را با «اندرزی برای رها ساختن ایتالیا از بربرها» به پایان رسانید توجه را به این نکته فرا خواند ــ اما بی‌فایده بود. ایتالیا تا سدهٔ نوزدهم تکه‌تکه بود تا ماتسینی و دیگران به هم پیوستن کشور را وظیفهٔ خود دانستند. ملتهای دیگر ــ مثلاً، انگلستان، فرانسه، و اسپانیا ــ دولتهای خود را بنیان نهاده بودند، و این زمان، به گفتهٔ ماتسینی، وقت آن رسیده بود که ایتالیا طبقات خود را به صورت دولتی ملی متحد سازد. ایتالیا نه تنها از نظر فرهنگی و جغرافیایی بلکه از نظر سیاسی هم باید متحد می‌شد. هیچ ملتی به‌راستی ملت محسوب نمی‌شود مگر اینکه جای خود را در بین قدرتهای زمینی بیابد. بنابراین، ماتسینی استدلال می‌کرد که ایتالیاییها باید در حکم اتباع حول حکومتی مشترک گرد هم آیند. تنها در آن صورت می‌توانند به آزادی دست یابند و سرنوشت خود را در مقام ملت رقم زنند.

اما ماتسینی ملی‌گرایی خود را به کشور بومی خویش محدود نمی‌کرد. او همانند هردر و فیشته از ملی‌گرایی به منزلهٔ آرمان همهٔ ملتها، نه فقط ملت خودش، پشتیبانی می‌کرد. ماتسینی

1- Giuseppe Mazzini   2- Niccolò Machiavelli

گاه مدعی می‌شد که جغرافیا گواهی بر ارادهٔ پروردگار در خلق جهانی از ملتهای متمایز است. او می‌پرسید چه دلیل دیگری وجود دارد که رودخانه‌ها، کوهها، و دریاها گروههای آدمیان را از یکدیگر جدا سازند و پیدایش زبانها، فرهنگها، و رسوم جداگانه را موجب شوند؟ماتسینی حتی جهانی را پیش‌بینی می‌کرد که هر ملت دولت خودش را دارد و هر دولت ملی هماهنگ با همهٔ دولتهای دیگر ــ با سرمشق‌گیری از ایتالیای از نظر سیاسی متحد ــ زندگی می‌کند.

ملی‌گرایان سدهٔ نوزدهم برای دستیابی به این هدف از مطبوعات و سیاست و گاه از نیروی اسلحه استفاده می‌کردند و سرانجام در سال ۱۸۷۱ آلمان و ایتالیا هر دو به دولتهای ملی خود دست یافتند. انگیزهٔ ملی‌گرایی پایدار مانده و در سیاست نه تنها در اروپا بلکه در قاره‌های امریکا، آسیا و افریقا هم نقش خود را ادامه داده و به صهیونیسم ــ نهضت استقرار موطن، یا دولت ملی برای یهودیان در اسراییل ــ منجر شده و در مواردی جهت‌گیری لیبرالی بـه خـود گـرفته و در مواردی دیگر جهتی سوسیالیستی یا کمونیستی یافته است ؛ که البته موضوع فـصل دیگـری است. در این فصل توجه ما بر عناصر ملی‌گرایانهٔ فاشیسم متمرکز شده است. اما نخست لازم است دو جریان فکری دیگر **نخبه‌سالاری**[1] و **خردستیزی**[2] در اواخر سدهٔ نوزدهم را بررسی کنیم.

نخبه‌سالاری

همان گونه که در فصلهای پیشین خاطرنشان گردید، بسیاری از اندیشمندان سدهٔ نوزدهم عصر خویش را دوران دموکراسی و «انسان عادی» می‌انگاشتند. بسیاری این تحول را تحسین و گروهی دیگر از آن ابراز انزجار کردند، و بعضی، مانند آلکسی دو توکویل و جان استوارت میل، با احساساتی آمیخته با آن برخورد کردند. به گفتهٔ اینان دموکراسی تا آنجا که واقعاً امکانات و فرصتهایی برای مردم عادی فراهم می‌آورد خوب بود؛ اما تهدیدی برای فردیت هم محسوب می‌شد ــ تهدید «خودکامگی اکثریت». مارکس و سوسیالیستها این تهدید را عمدتاً مردود می‌دانستند یا نادیده می‌گرفتند. دموکراسی برای آنان ــ یا به هر روی دموکراسی سوسیالیستی ــ به هرکس فرصتی یکسان برای زندگی خلاق، پرثمر و خودخواسته می‌داد. اما آنان بر آن بودند

1- elitism 2- irrationalism

که این فرصت تنها در جامعهٔ بی‌طبقه تحقق می‌یابد. اما آیا هیچ گاه می‌توان جامعهٔ بی‌طبقه‌ای ایجاد کرد؟ سوسیالیستها فرض می‌کردند که با تلاش کافی می‌توان چنین کرد. اما اندیشمندانی که در اواخر سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم بر اهمیت نخبگان در جامعه تأکید می‌کردند به شدت به این فرض تاختند.

گائتانو موسکا[1] (۱۸۵۸-۱۹۴۱)، ویلفردو پارتو[2] (۱۸۴۸-۱۹۲۳) و روبرت میکلس[3] (۱۸۷۶-۱۹۳۶) از جمله نظریه‌پردازان به اصطلاح نخبه‌اند. هر یک با استنتاج غیر ممکن بودن جامعهٔ بی‌طبقه به طریقی به اندیشهٔ **نخبه‌سالاری** کمک کرده‌اند. مثلاً موسکا بر اساس مطالعات تاریخی این نتیجه را گرفت که همواره جامعه حتی هنگامی که به نظر می‌رسیده اکثریت حکومت را به دست دارند در واقع زیر فرماندهی گروه کوچکی از رهبران بوده و خواهد بود. پارتو، جامعه‌شناس و اقتصاددان ایتالیایی، به نتیجه‌گیری مشابهی رسید. شاید از همه تعجب‌آورتر، بررسی‌ای باشد که میشلس، جامعه‌شناس سوییسی، از احزاب سوسیالیست و اتحادیه‌های کارگری مدعی تلاش برای دستیابی به جامعهٔ بی‌طبقه در اروپا به عمل آورد. در حالی که، بررسی میشلس آشکار ساخت که حتی این احزاب و اتحادیه‌ها را علی رغم ادعایشان مبنی بر ایمان به دموکراسی و برابری نه اکثریت اعضا بلکه گروه نسبتاً کوچکی از رهبران راه می‌بردند.

این کشف میکلس را به تدوین «قانون آهنین الیگارشی» رهنمون شد. به نظر میشلس در همهٔ سازمانهای بزرگ، و یقیناً در تمام جوامع، نمی‌توان قدرت را به یکسان در بین همهٔ مردم تقسیم کرد. برای آنکه سازمان یا جامعه کارا باشد، قدرت راستین باید در دست گروهی کوچک ــ از نخبگان یا الیگارشی ــ متمرکز شود. ماهیت سازمانهای بزرگ صرفاً چنین است و هیچ چیزی نمی‌تواند آن را تغییر دهد. بنابر نظر میکلس مقدر است که این «قانون آهنین» طرحهای نیکوخواهانهٔ دموکراتها و مساوات‌طلبان را با شکست مواجه می‌سازد. او نیز، مانند موسکا و پارتو، به این نتیجه رسید که نخبگان بر جهان فرمان می‌رانند: همیشه چنین بوده و چنین خواهد بود.

1- Gaetano Mosca   2- Vilfredo Pareto   3- Roberto Michels

نظرات این نظریه‌پردازان نخبه استدلالهایی را که فریدریش نیچه[1]، فیلسوف آلمانی، و دیگران پیش از اینان مطرح کرده بودند تقویت کرد. بنابر نظر نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴)، دستاوردهای برجسته کار مردان بزرگ است ـ آن نوع مردی که او اَبَرمرد[2] می‌نامیدش. و او در عین حال گله می‌کرد که گرایشهای این عصر همگی در سوی جامعهٔ توده‌وار است که در آن اقدام خلاق و جسورانهٔ افراد برجسته روز به روز دشوارتر می‌شود. نیچه مدعی بود نخبه‌سالاری *باید* حاکم باشد؛ موسکا، پارتو، و میشلس نتیجه گرفتند که چنین بود. شاید تصور آنان دربارهٔ نخبگان با تصور نیچه متفاوت باشد، اما این دو دیدگاه دست در دست یکدیگر کمک کرد تا راه برای ایدئولوژی آشکارا نخبه‌سالار فاشیسم مهیا شود.

خردستیزی

آخرین عنصر تشکیل‌دهندهٔ زمینهٔ فکری و فرهنگی فاشیسم خردستیزی است. این اصطلاح دربردارندهٔ نتیجه‌گیریهای انواع بسیار متفاوت اندیشمندانی است که همگی با متفکران ضد روشنگری همرأیند که احساس و شهوت در اعمال مردم نقشی مهمتر از خرد ایفا می‌کنند. زیگموند فروید[3] (۱۹۳۹-۱۸۵۶) در بین این اندیشمندان بود که مشاهداتش دربارهٔ بیمارانش ـ و حتی دربارهٔ خودش ـ او را به شناسایی قدرت سائقه‌های غریزی و «ناخودآگاه» در رفتار انسان رهنمون شد. فیلسوف و روان‌شناس امریکایی، ویلیام جیمز[4] (۱۹۱۰-۱۸۴۲) به همین ترتیب معتقد است که بیشتر مردم «می‌خواهند اعتقاد داشته باشند». در نظر آنان، اینکه به چیزی اعتقاد داشته باشند مهمتر از آن است که دقیقاً به چه اعتقاد داشته باشند. از لحاظ روان‌شناختی مردم به چیزی ـ در واقع، تقریباً هر چیزی ـ نیاز دارند که به آن اعتقاد داشته باشند. زیرا یگانه چیزی که برای انسان تحمل‌ناکردنی است زندگی تهی از مقصود یا معنایی بزرگتر است.

نظریه‌پرداز اجتماعی دیگری که در گسترش خردستیزی سهیم بود ـ و به نظر می‌رسد تأثیر خاصی بر موسولینی داشته ـ روان‌شناس اجتماعی فرانسوی، گوستاو لوبن[5] (۱۹۳۱-۱۸۴۱)

1- Friedrich Nietzsche   2- *Übermensch*   3- Sigmund Freud

4- William James   5- Gustav Le Bon

بود لوبون در اثر مشهورش، جماعت[1] (۱۸۹۵) استدلال می‌کند که رفتار انسان در جماعت با رفتارشان در مقام فرد تفاوت دارد. مردم به هنگام اقدام جمعی و بنابراین ناشناسانه، به اقدامات وحشیانه‌ای مبادرت می‌ورزند که در مقام فرد تنها هرگز چنان نخواهند کرد. مثلاً روان‌شناسی مثله‌کُشی توده‌ای[2] با روان‌شناسی افرادی که چنان توده‌ای را تشکیل می‌دهند تفاوت دارد. اصول اخلاقی یا وجدان فردی مانع اشخاصی که توده‌ای یا جمعیتی عمل می‌کنند نیست. «غریزهٔ گله‌ای» یا روان‌شناسی توده‌ها بر قضاوتهای فردی دربارهٔ درست و نادرست چیره می‌شود و آنها را منکوب می‌کند.

پارتو با روحیهٔ مشابهی به بررسی عوامل اجتماعی مؤثر بر قضاوت و رفتار فرد پرداخت و نتیجه گرفت که عواطف، نمادها و آنچه او «احساسات» نامید از عوامل اقتصادی یا مادی مهمتر است. و موسکا چنین پیش نهاد که مردم بیشتر از نمادها و شعارها، پرچم و سرود ــ از آنچه او «فرمولهای سیاسی» می‌نامد ــ تأثیر می‌پذیرند تا استدلال معقول و مباحثهٔ منطقی.

دغدغهٔ فوری همهٔ این اندیشمندان ــ فروید و جیمز، لوبون، پارتو و موسکا ــ بیشتر توضیح چگونگی اقدام مردم بود تا راهبری آنان به اقدام. اما ژرژ سورل[3] (۱۸۴۷-۱۹۲۲) مهندسی فرانسوی که نظریه‌پرداز اجتماعی و فعال سیاسی از کار درآمد، چنین نبود. سورل بر این پای می‌فشرد که مردم بیشتر وقتها با «اسطوره‌ها»ی سیاسی به حرکت در می‌آیند تا با توسل به خرد. برای فرا آوردن تجهیزات اجتماعی بزرگ لازم است اسطورهٔ نیرومندی بیابیم که بتواند الهام‌بخش مردم در عمل باشد. به نظر سورل، اندیشهٔ «اعتصاب عمومی» سراسری می‌تواند چنین اسطوره‌ای باشد. به سخن دیگر، «اعتصاب عمومی» از آن رو اسطوره است که هیچ تضمینی وجود ندارد چنین اعتصابی واقعاً به سرنگونی انقلابی بورژوازی و سرمایه‌داری بینجامد. با این حال، اگر بتوان اسطورهٔ اعتصاب عمومی را به مردمی به تعداد کافی قبولاند کوششهایشان که ملهم از چنین باوری است در واقع به انقلابی موفق راهبر خواهد شد. سورل چنین نتیجه گرفت که قدرت عاطفی اسطوره که مردم را به عمل می‌کشاند مهم‌ترین نکته است و منطقی بودن آن چندان اهمیتی ندارد. و هنگامی که مردم توده‌ای حرکت کنند، تقریباً هر مانعی را

1- *The Crowd* 2- psychology of lynch-mobs 3- Georges Sorel

که بر سر راهشان قرار گیرد در هم می‌شکنند.

این پندی است که موسولینی، هیتلر، و دیگر رهبران فاشیست آشکارا به گوش جان پذیرفتند. شعارها، تظاهرات خیابانی توده‌ای، رژهٔ مشعلداران ــ همه چیز چنان طراحی می‌شد که بدوی‌ترین سطوح عواطف و غرایز مردم را برانگیزانند. اما مردم را برای چه کاری برانگیزانند؟ برای ایجاد دولتهای ملی مقتدر و سپس امپراتوریهای عظیمی که همگی به رهبری نخبگان فاشیست باشند. بنابراین در ایدئولوژی تمامیت‌خواه فاشیسم در آغاز قرن بیستم فقط خردستیزی نبود بلکه مجموعه‌ای از نخبه‌گرایی و ملی‌گرایی و نگرشهای ضد روشنگری نیز با آن همراه شده بود. برای درک چگونگی ترکیب این عناصر در فاشیسم، اکنون به روشنترین مصداق فاشیسم ــ یعنی، ایتالیای زیر سیطرهٔ موسولینی ــ می‌پردازیم.

فاشیسم در ایتالیا

چون ظهور و سقوط فاشیسم ایتالیا پیوند بسیار نزدیکی با یک نفر، بنیتو موسولینی، دارد مناسب است که سیر آن را با شرحی از زندگی موسولینی تصویر کنیم. بعضی تاریخ‌نویسان حتی ادعا کرده‌اند که فاشیسم ایتالیا چیزی بیش از ابزاری برای جاه‌طلبیهای موسولینی نبود ــ مجموعه‌ای سست و ناهمساز از اندیشه‌هایی که برای رسیدن به قدرت و حفظ آن سرهم بندی کرده بود. مطمئناً در این نظر هم حقیقتی وجود دارد. مسلم است موسولینی فرصت‌طلبی بود که موضع ایدئولوژیکش را با نیازهای سیاسی روز خود جرح و تعدیل می‌کرد. با وجود این، حتی تغییر موضعها و ناهمسازیهای آنها انسجام منطقی خاصی را با نظراتش عیان می‌کند، زیرا آنها بر ایمان او به شم خود و بر اعتقادش مبنی بر قدرت اراده به منزلهٔ مهمترین شکل قدرت تأکید می‌کنند.

موسولینی و فاشیسم ایتالیا

بنیتو موسولینی در سال ۱۸۸۳ همان سالی که مارکس درگذشت، در دهکده‌ای در بخش روستایی ایتالیا به‌دنیا آمد. پدرش آهنگری بی‌خدا و مادرش معلمی کاتولیک بودند. موسولینی در جوانی معلم مدرسه بود، اما کمی بعد به روزنامه‌نگاری سیاسی و سوسیالیسم مارکسیستی

روی آورد. در سال ۱۹۱۲، سردبیر نشریهٔ *آوانتی!*[1] (پیشگام!) بزرگترین نشریهٔ سوسیالیستی ایتالیا شد. در مقام سردبیر، سوسیالیستی انقلابی باقی ماند که سقوط سرمایه‌داری را فقط منوط به خیزش خشونت‌بار پرولتاریا می‌دانست. با این حال، در همین مرحله نیز موسولینی به دخالت *اراده* در مبارزهٔ انقلابی بیشتر از عوامل اقتصادی و تضادهای سرمایه‌داری تأکید می‌کرد.

طی جنگ جهانی اول بود که موسولینی از سوسیالیسم گسست. پیش ازجنگ، سوسیالیستهای سراسر اروپا به توافق رسیده بودند که در هیچ جنگ «سرمایه‌داری» شرکت نکنند. اگر بورژواهای فرانسه و انگلستان و آلمان بر آن بودند همدیگر را مثله کنند بگذار چنین کنند؛ سوسیالیستها کارگران همهٔ کشورها را تشویق می‌کردند تا از جنگ دور بمانند و منتظر فرصتی شوند تا هنگامی که قدرتهای سرمایه‌داری یکدیگر را نابود کردند، جوامع سوسیالیستی را به وجود آورند. اما هنگامی که در ماه اوت ۱۹۱۴ جنگ جهانی اول درگرفت، تقریباً همهٔ نمایندگان سوسیالیست مجلسهای کشورهای در حال جنگ به حمایت از کشورهایشان در جنگ رأی دادند. به گفتهٔ بعضی ناظران معلوم شد که ملّی‌گرایی در زندگی انسان نیرویی بسیار پر قدرت‌تر از وفاداری طبقاتی است.

موسولینی هم همنوا شد و ایتالیا را به شرکت در جنگ تشویق کرد ـ این موضعگیری به قیمت از دست دادن سمت سردبیری نشریه برایش تمام شد، چون مخالف سیاست رسمی سوسیالیستی در ایتالیا مبنی بر دور ماندن از جنگ بود. به هر روی، ایتالیا به سود فرانسه و انگلیس وارد جنگ شد و موسولینی سرانجام به ارتش پیوست و تا هنگامی که بر اثر انفجار خمپاره‌ای که آماده می‌کرد به شدت زخمی شد مشغول خدمت بود.

جنگ جهانی اوّل یک بار برای همیشه به موسولینی ثابت کرد که مارکس اشتباه می‌کرد: کارگران *وطن دارند* ـ دست کم می‌خواهند چنین *باور*کنند. هر حزب یا جنبشی که این موضوع را انکار کند محکوم به شکست است. می‌گفت، سوسیالیستها هیچ‌گاه مسألهٔ *ملتها* را بررسی نکرده‌اند [بلکه فقط به طبقات پرداخته‌اند. برخلاف تصوّر مارکس] ملت معرّف مرحله‌ای در [تاریخ] انسان است که هنوز از آن فراتر نرفته‌ایم . . . «احساس» ملیّت وجود دارد؛ نمی‌توان

1- *Avanti!*

انکارش کرد[۵]. و بدین ترتیب، موسولینی بر آن شد احساس مشترک و گستردهٔ ملّی‌گرایی را تأیید کند و از آن بهرهٔ سیاسی بگیرد.

این کار را نخست با تشکیل «گروههای نبرد» fasci di combattimento، که بیشتر از کهنه‌سربازان جنگ جهانی اوّل تشکیل می‌شد، و پس از آن با تشکیل خود حزب فاشیست آغاز کرد. برنامه‌های حزب گاهی انقلابی گاهی محافظه‌کارانه، اما همیشه ملّی‌گرایانه به نظر می‌رسید. هنگامی که جنگ جهانی اوّل تمام شد از وحدت ایتالیا کمتر از پنجاه سال گذشته بود، و ایتالیاییهای بسیاری احساس می‌کردند به هنگام تسلیم آلمان و اتریش کشورشان، برخلاف



بنیتو موسولینی (۱۸۸۳-۱۹۴۵)

فرانسه و انگلیس، سهم منصفانه‌ای از غنایم نبرده است. فاشیستها با بهره بردن از این خشم،وعده می‌دادند که برای پایان دادن به «هیاهوی» بین احزاب مختلف سیاسی در ایتالیا اقدام خواهند کرد. آنان اعلام کردند که حرف و بحث وجدل از اندازه فراتر رفته است؛ اگر قرار است ایتالیا جایگاه بر حق خود را در بین قدرتهای عمدهٔ اروپا بیابد، هنگام اقدامی نیرومند، حتّی اعمال خشونت، رسیده است.

این تأکید بر وحدت ملّی در خود کلمهٔ «فاشیست» هم آشکار است که برگرفته از واژهٔ ایتالیایی *fasciare* به معنی به هم بستن و پیوستن است. هدف حزب فاشیست به هم پیوستن مردم ایتالیا بود تا بر تفرقه‌ای که کشور را ضعیف می‌کرد فائق آیند. «فاشیسم» با متوسل شدن به یکی از نمادهای قدرت کهن رومی، یعنی *fasces* ــ به معنی تبری در مرکز دسته‌ای چوب، که به منزلهٔ نماد قدرت حاصل از اتحاد، به یکدیگر محکم بسته شده بودند، شکوهمندیهای امپراتوری باستانی روم را دستاویز قرار می‌داد. فاشیستها می‌گفتند برای رسیدن به این اتحاد باید بر موانع خاصی غلبه کرد. یکی از این موانع لیبرالیسم بود که بر علایق و حقوق فردی تأکید می‌کرد. بنا بر نظر فاشیستها هیچ ملتی که اعضایش پیش از هر چیز به فکر خود و حفظ علایق و حقوق فردی خودشان نباشند نمی‌تواند نیرومند شود. مانع دیگر سوسیالیسم بود که بر طبقات اجتماعی تأکید می‌کرد. موسولینی، این مارکسیست پیشین، بویژه به عقاید مارکس دربارهٔ تقسیم و مبارزهٔ طبقاتی حمله می‌کرد و آنها را دشمن اتحاد ملی می‌دانست. می‌گفت که ایتالیاییها نباید خود را در مقام فرد یا عضو طبقات اجتماعی تصوّر کنند، آنها باید نخست و پیش از هر چیز و برای همیشه خود را ایتالیایی بدانند.

موسولینی و پیروانش برای لباس رسمی و متحدالشکل پیراهن سیاه را برگزیدند و عازم تصرف قدرت شدند. برای سمتهای دولتی نامزد می‌تراشیدند، از مطبوعات بهره می‌بردند و گاهی به راحتی به‌کتک زدن و ترساندن مخالفان اقدام می‌کردند در اکتبر ۱۹۲۲، موسولینی ــ که این زمان فاشیستها او را به عنوان دوچه (رهبر) می‌شناختند ــ اعلام کرد که فاشیستها به رم، پایتخت حکومت ایتالیا، لشکر خواهند کشید و اگر حکومت به آنان سپرده نشود، قدرت را تصرف خواهند کرد. لشکرکشی در ۲۷ اکتبر آغاز شد. روشن بود که ارتش ایتالیا می‌توانست «پیراهن سیاهها» را فراری دهد، اما پادشاه ایتالیا قدرت فاشیستها را بیش از واقع بر آورد کرد و

اعلامیه حکومت نظامی نخست‌وزیر را لغو کرد. در ۲۹ اکتبر شاه از موسولینی دعوت کرد تا در مقام نخست‌وزیر جدید ایتالیا حکومتی تشکیل دهد.

موسولینی پس از انتصاب به تحکیم موقعیت و قدرت خود و حزب فاشیست پرداخت. مجلس ایتالیا را نادیده گرفت و فعالیت همهٔ احزاب بجز حزب فاشیست را غیر قانونی اعلام کرد. با کلیسای کاتولیک به سازش رسید؛ ادارهٔ رسانه‌های همگانی را در اختیار گرفت و آزادی بیان را خفه کرد. همچنین عزم آن کرد تا ایتالیا را به قدرتی صنعتی و نظامی تبدیل کند تا بار دیگر قلب امپراتوری بزرگی بشود. در واقع موسولینی جاه‌طلبیهایی را که برای ایتالیا داشت ــ از جمله جنگ و پیروزی ــ پنهان نمی‌کرد. موسولینی در سخنرانیها و نوشته‌هایش اغلب از جنگ به عنوان آزمایش راستین فضیلت مردانه سخن می‌گفت، و شعارهای جنگ‌طلبانه‌اش بر دیوارهای بناها در سراسر ایتالیا منقوش بود. یکی از این شعارها چنین بود: «جنگ برای مرد مثل زایمان برای زن است!» بنا بر شعاری دیگر، «یک دقیقه در میدان جنگ به یک عمر صلح می‌ارزد!»[۶]

موسولینی، تهدیداتش را با درگیری در چند ماجرای نظامی، بویژه فتح اتیوپی در سالهای ۳۶-۱۹۳۵، عملی ساخت. کمی بعد جاه‌طلبیهای ملوکانه‌اش اورا به اتحاد با آدولف هیتلر و آلمان نازی، و از آنجا به جنگ جهانی دوم کشاند، و ایتالیا به نحوی اسفبار آمادگی شرکت در آن را نداشت. در ژوییهٔ ۱۹۴۳، شاه با حمایت شورای عالی فاشیستها، موسولینی را از قدرتهای دیکتاتوریش بر کنار کرد و اورا در خانه‌اش تحت نظر قرار داد. در سپتامبر آن سال، نیروهای آلمانی موسولینی را نجات دادند و او را در رأس حکومت دست‌نشاندهٔ ایتالیای شمالی قرار دادند. اما در آوریل ۱۹۴۵، با نزدیک شدن پایان جنگ، موسولینی و معشوقه‌اش به دست پارتیزانهای ضد فاشیست ایتالیایی اسیر و تیرباران شدند. جسدهاشان را به میلان حمل کردند و در یکی از میدانهای شهر باژگونه آویختند. بدین‌سان زندگی دوچه پایان یافت.

۲ـ فاشیسم در نظر و عمل

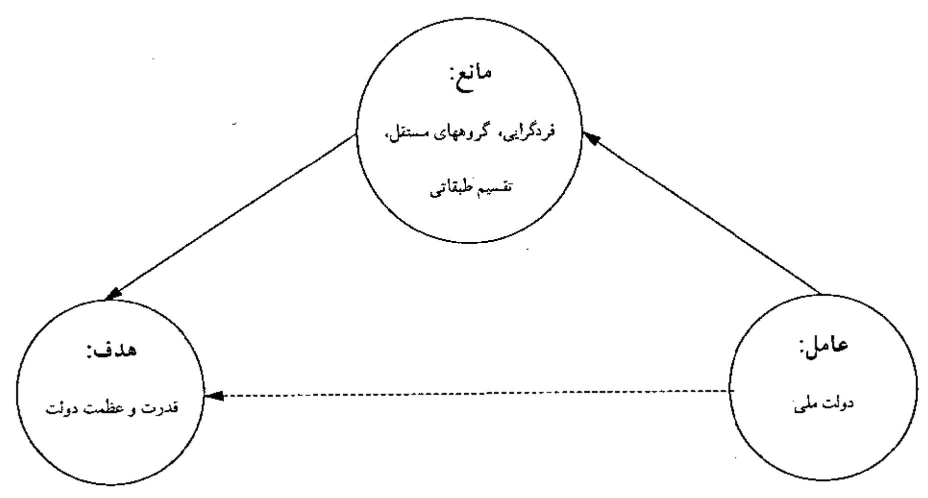
موسولینی هنگامی که در قدرت بود این باور را اشاعه داد که فاشیسم ایتالیا اساسی فلسفی یا ایدئولوژیک دارد، می‌گفت فاشیستها برای دگرگونی ایتالیا برنامه دارند، برنامه‌ای که از بینش منسجمی دربارهٔ جهان برخواسته است. در این نظریه برداشتهای مشخص فاشیستی دربارهٔ آزادی

و سرشت انسان نیز وجود داشت.

حیات فردی انسان بنابر نظر فاشیستها حیات فردی انسان تنها تا جایی معنی می‌یابد که در حیات اجتماعی یا به طور کلّی در ملّت ریشه داشته و محقق شده باشد. به سخن دیگر، فاشیستها **ذره‌گرایی** و فردگرایی را مردود می‌دانند و دیدگاهی **عضوی** دربارهٔ جامعه دارند. می‌گویند فرد به تنهایی نمی‌تواند به هیچ دستاورد مهمی دست یابد و تنها هنگامی که فرد زندگی خود را وقف دولت ملّی و همه چیز را قربانی شکوه آن کند به خشنودی راستین دست می‌یابد.

فاشیستهای ایتالیا بر ارزش دولت نیز که در چشم آنان تجسم حقوقی و نهادین قدرت، اتحاد و عظمت ملت است تأکید می‌کردند. بدین‌سان، وقف خدمت به ملّت بودن وقف دولت ــ و در خدمت رهبر بزرگ و عظیم‌الشأن آن، دوچه ــ بودن است. دولت باید بر همه چیز ناظر باشد و همه در خدمت دولت باشند. همچنانکه بارها و بارها به مردم ایتالیا یادآور می‌شدند «همه چیز در دولت، هیچ چیز بیرون از دولت، هیچ چیز بر ضد دولت».

این بدان معنی بود که *آزادی* برای فاشیستها آزادی فردی نبود، بلکه آزادی *ملّت* بود، یعنی کل یکپارچهٔ عضوی که همهٔ افراد، گروهها و طبقات را در پس سپر آهنین دولتی قادر متحد می‌سازد. در واقع، آزادی فردی مانعی بر سر راه آزادی است زیرا مردم را از مأموریت راستینشان،



شکل ۷–۱ مفهوم فاشیستی آزادی.

یعنی «ایمان آوردن، اطاعت کردن، جنگیدن» منحرف می‌کند. آزادی بیان، آزادی اجتماعات، آزادی برای زیستن آن گونه که فرد خود اختیار می‌کند ــ از نظر فاشیستها همگی اینها «آزادیهایی بیهوده‌اند». یگانه آزادی به راستی مهم، آزادی خدمت به دولت است. بس. بر حسب تعریف سه‌پایه‌ای ما از آزادی، تصور فاشیستهای ایتالیایی از آزادی در شکل ۷-۱ آمده است.

آزادی راستین در نظر فاشیستها در خدمت به دولت به دست می‌آید، و هیچ چیزی ارضاکننده‌تر از ایفای نقش خود، هرچقدر هم ناچیز، برای ارتقای عظمت آن نیست. اما دولت چگونه قرار بود به عظمت برسد؟ به گفتهٔ موسولینی از طریق پیروزی نظامی، و پیروزی نظامی مستلزم انضباط و وفاداری مردم ایتالیا بود. موسولینی و فاشیستها تلاش می‌کردند تا از طریق اقدامات تبلیغاتی گسترده که همیشه به گونه‌ای طراحی می‌شد که به عواطف و غرایز مردم توسل جوید، وفاداری مردم را به دست آورند. مردمْ توده یا «گلّه‌ای» ناتوان از راهبری خویش‌اند. آنان به نخبه‌ای نیاز دارند که هدایتشان کند، و بویژه دیکتاتوری می‌خواهند که با قدرتی تقریباً اسرارآمیز بداند منافع راستین مردم در کجاست. از این رو، در مدرسه، در سخنرانیها و در شعارهایی که بر دیوارها منقش بود به مردم می‌گفتند «همیشه حق با موسولینی است!» از همه چیز ــ روزنامه، رادیو، مدرسه ــ باید استفاده می‌شد تا این اعتقاد به مردم القا شود. مثلاً، در سال ۱۹۳۶ در کتاب قرائت اجباری کودکان هشت ساله در مدرسه‌های ایتالیا چنین آمده بود:

> *چشمان دوچه بر هریک از شما دوخته شده است. هیچ کس معنای نگاهی را که بر چهرهٔ اوست نمی‌داند. عقابی است که بالهایش را باز کرده و در هوا اوج می‌گیرد. شعله‌ای است که قلب شما را می‌جوید تا در آن آتشی بس زیبا روشن کند. چه کسی می‌تواند در برابر آن چشم سوزان تیرانداز مقاومت کند؟ اما نترسید، زیرا آن تیرها برای شما به پرتوهای شادی تبدیل می‌شوند.*
>
> *کودکی که حتّی بدون سرپیچی می‌پرسد «چرا؟» مانند سرنیزه‌ای است که از شیر درست شده است . . . موسولینی به هنگام توضیح علل اطاعت گفت «باید اطاعت کنید زیرا باید چنین کنید»* [۲]

اما تبلیغات و القائات به تنهایی برای تبدیل مردم به ماشین نظامی نوین کفایت نمی‌کند؛ به سلاح، سوخت و غذا نیز احتیاج هست. موسولینی کوشید تولید صنعتی را در ایتالیا تشویق کند. او این کار را از طریق سیاست صنف‌گرایی[1] انجام داد که بنابر آن دارایی حتی هنگامی که به

1- corporativism

مصرف همگانی می‌رسید باید در دستهای [افراد] خصوصی باقی می‌ماند. برای جلوگیری از دعوای کارگران با صاحبان صنعت و اختلال در فعالیت اقتصادی و تولید، قرار بود وزارت اصناف بر امور اقتصادی نظارت داشته باشد. اقتصاد به ۲۲ بخش یا صنف تقسیم شده بود و هر یک از آنها را نمایندگانی از صاحبان صنعت، کارگران و وزارت اصناف اداره می‌کردند. نمایندگان وزارتخانه قرار بود به کل مراقب منافع همگان باشند و سه گروه قرار بود با هماهنگی برای خیر همهٔ ایتالیاییها همکاری کنند. به هر روی، در عمل، نمایندگان فاشیست در وزارتخانه به دلخواه می‌توانستند خیلی کارها بکنند. اغلب از گرفتن رشوه و بر آوردن خواست رشوه‌دهندگان ــ معمولاً صاحبان صنایع ــ استقبال می‌کردند.

دو دهه حاکمیت فاشیستی در ایتالیا دوران فساد معتنابهی از کار در آمد. تا اندازه‌ای به این دلیل بود که موسولینی نتوانست جاه‌طلبیهای نظامیش را جامهٔ عمل بپوشاند. و موسولینی با همهٔ حرّافیهای تمامیت‌خواهانه‌اش، ناتوان از تبدیل ایتالیا به جامعه‌ای بود که در آن حزب فاشیست و دولت به راستی بر همهٔ امور زندگی نظارت داشته باشند. با این حال، هدف این بود و مطمئناً این نکتهٔ مهمی است. در دههٔ ۱۹۲۰، در شمال ایتالیا گونه‌ای دیگر از فاشیسم با همان هدف تمامیت‌خواهانه ظهور کرد ــ و خیلی به موفقیت نزدیکتر شد.

فاشیسم آلمان: نازیسم

هیتلر و نازیسم

درست همان سان که فاشیسم ایتالیا پیوند بسیار نزدیکی با بنیتو موسولینی داشت، همتای آلمانیش، نازیسم، ارتباط تنگاتنگی با آدولف هیتلر داشت. هیتلر به سال ۱۸۸۹، در اتریش، نزدیک مرز آلمان، به دنیا آمد. در هجده سالگی که به وین نقل مکان کرد بیهوده کوشید که نقاش شود. چندین سال در آنجا ماند و در عمل ولگردی می‌کرد، تا جنگ جهانی اول آغاز شد. در آن زمان هیتلر به ارتش آلمان پیوست، خدمات برجسته‌ای کرد و دو بار مدال شجاعت صلیب آهنین دریافت کرد. در پایان جنگ به سال ۱۹۱۸ او در بیمارستان بود، و اندکی بعد حرفهٔ سیاسی خود را آغاز کرد.

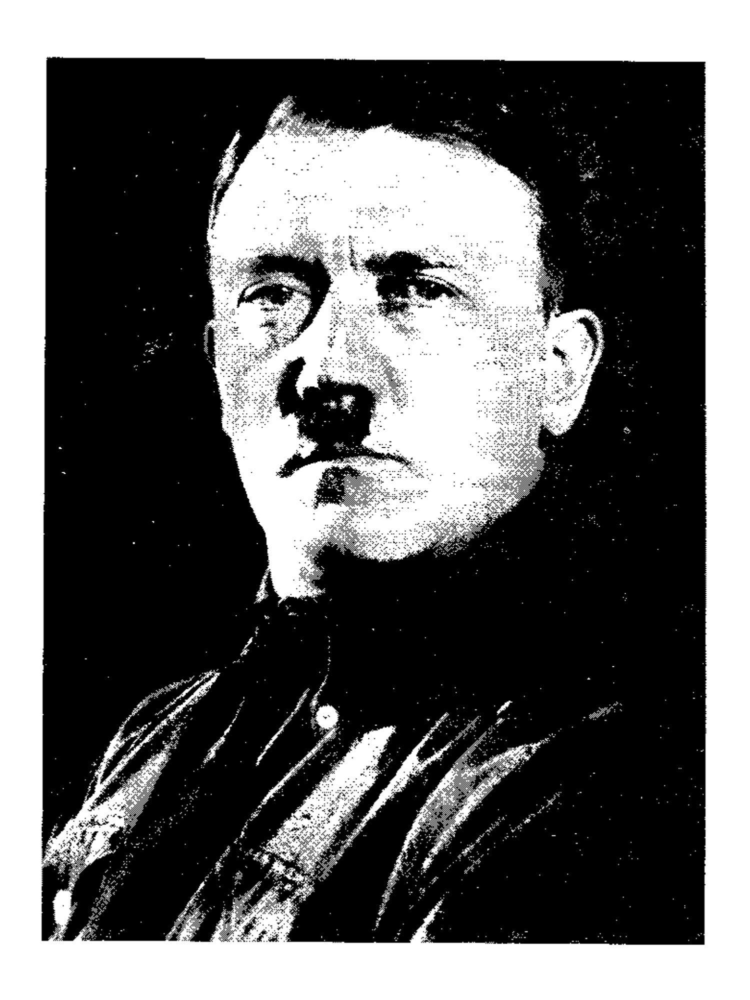
هنگام تسلیم آلمان و خاتمهٔ جنگ جهانی اول، واحدهای نظامی آلمانی هنوز در خاک

فرانسه بودند. بسیاری از آلمانیها معتقد بودند که تسلیم شدن ضرورتی نداشت. آنان مدعی بودند آلمان در عرصهٔ نبرد در هم نشکسته بود بلکه سیاستمداران خائن به آن خیانت کردند. هیتلر در این احساسات شریک بود. هیتلر پس از مرخص شدن از بیمارستان در نقش جاسوس در ارتش ماند. در این نقش در جلسات گروه کوچکی در مونیخ، که خود را حزب کارگران آلمان[1] می‌نامیدند، شرکت می‌کرد. او به نوعی در این گروه که در سال ۱۹۲۰ به آن پیوست فرصت خاصی را می‌دید. کمی بعد رهبر حزبی شد که نام تازهٔ حزب ناسیونال سوسیالیست کارگران آلمان[2] ــ یا نازی، که از حروف اختصاری دو کلمهٔ نخست درست شده بود ــ را به خود گرفت.

حزب با هدایت هیتلر به سرعت رشد کرد. نازیها سازمانی شبه نظامی برای بسیج پیراهن قهوه‌ایها بر پا کردند تا احساس انضباط و قدرت را القا کنند. اینان اجتماعات احزاب سوسیالیستی و کمونیستی را به هم می‌زدند. در سال ۱۹۲۳، هیتلر «کودتای آبجوفروشی»[3] را به راه انداخت، شاید به این امید که همانند رژهٔ موسولینی در سال گذشته این اقدام نیز قرین اقبال باشد. این تلاشی بود برای براندازی حکومت در ایالت باواریای آلمان به این امید که با این اقدام کل حکومت آلمان را به طور کلی سرنگون کند و نازیها را به قدرت نشاند. به هر روی، این شورش شکست خورد و هیتلر دستگیر و به اتهام خیانت محاکمه شد با وجود این، هیتلر، برای شرکت در این قیام مسلحانه در برابر حکومت، فقط محکوم به پنج سال زندان شد و تنها نه ماه آن را کشید. در مدت زندان نخستین بخش زندگینامهٔ خود، کتاب نبرد من[4] یا *Mein Kampf* را نگاشت.

در این کتاب هیتلر خطوط اساسی ایدئولوژی خود را روشن کرد. هیتلر نوشت: تنها اگر مردم آلمان متحد شوند و دشمنانی را که بین آنان تفرقه می‌اندازند و خیانت می‌کنند ــ بویژه کمونیستها و یهودیان ــ را بیرون بریزند، آلمان سرنوشت بزرگی خواهد داشت. اما مردم آلمان بدون حزبی واحد و رهبر عظمای آن که مردم را به صورت نیروی متحد وشکست ناپذیری درآورد، نمی‌توانند این کار را انجام دهند. همان گونه که در نبرد من نوشت:

1- German Workers' Party
2- National Socialist German Workers' Party
3- Beer Hall *Putsch*
4- *My Battle*



آدولف هیتلر (۱۸۸۹-۱۹۴۵)

روان توده‌های عظیم پذیرای چیزی نیست که ضعیف و بی‌جان باشد.

مانند زن که حالت روانیش کم‌تر از خرد انتزاعی، و بیشتر از نوعی اشتیاق عاطفی تعریف‌ناپذیر برای نیرویی مکمل طبیعتش تأثیر می‌پذیرد، و در نتیجه ترجیح می‌دهد در برابر مردی نیرومند سر فرود آورد تا بر موجودی ضعیف مسلط گردد، [بنابراین] توده‌ها نیز فرمانده را بیش از آدم متضرع دوست دارند و در درون آموزه‌ای را می‌پذیرند که هیچ نظریهٔ دیگری را در کنار خود نمی‌پذیرد، نه آزادی لیبرالیستی را که... کارایی چندانی برایشان ندارد... [۸]

تصور هیتلر از *اصل رهبری*[1] چنین بود و بر این اساس توده‌ها و رهبر[2] به یکدیگر پیوند می‌خوردند. آن گونه که از سخنان هیتلر بر می‌آید، این رابطه شهوانی و حتی «سادیستی» به معنی اصیل سادی[3] آن است. همانند شعار فاشیستهای ایتالیا «جنگ برای مرد مثل زایمان برای زن است» سخنان هیتلر هم ناشی از شیفتگی نرینگی است، که فاشیستها و نازیها آن را با قدرت، عمل، و سلطه مربوط می‌دانند.

هیتلر پس از رهایی از زندان به تحریک سیاسی بازگشت، و بر تلفیقی از مبارزات سیاسی معمولی و تدابیر اعمال زور متکی بود. در سال ۱۹۳۳، حزب نازی با آنکه اکثریت کرسیها را در اختیار نداشت. بزرگترین‌حزب مجلس آلمان بود، وقتی هیتلر صدر اعظم شد، ثابت کرد که در تبدیل سمتش از رئیس دولت به دیکتاتوری آشکار، از موسولینی هم چیره‌دست‌تر بود. سپس به ایجاد امپراتوری (رایش) سوم در آلمان دست زد، که از دو امپراتوری گذشته ــ امپراتوری مقدس رُم و امپراتوری آلمان که بیسمارک در سال ۱۸۷۱ به وجود آورده بود ــ فراتر می‌رفت. این امپراتوری قرار بود «*رایش* هزارساله» باشد و در سراسر این هزاره آلمان رهبر فرهنگی و سیاسی اروپا باشد.

هیتلر برای دستیابی به این هدف دو نقشه داشت. نخست، فراهم آوردن «فضای زندگی»[4] برای آلمان که برای امپراتوری شدن ضروری بود. هیتلر بدین منظور متوجه شرق ــ لهستان بویژه اوکراین شوروی ــ در حکم «سبد نان» آلمان در زمانهای بعد شد. سرزمینهای شرقی باید تسخیر می‌شد و مردمش ــ که نازیها مدعی بودند از آلمانیها پست‌ترند ــ باید به بردگی گرفته می‌شدند. این بخشی از نقشهٔ هیتلر بود هنگامی که او در اول سپتامبر ۱۹۳۹ به لهستان حمله کرد و بدین‌سان جنگ جهانی دوم آغاز شد.

دومین نقشهٔ هیتلر نابودی همهٔ دشمنانی بود که بر سر راه *رایش* هزارساله قرار داشتند. این دشمنان، کمونیستها، چه در آلمان و چه در جاهای دیگر و یهودیان را در بر می‌گرفت. هیتلر برای اجرای این برنامه در سال ۱۹۴۱ به اتحاد شوروی، که با آن قرارداد عدم مخاصمه امضا کرده بود، حمله کرد، و «راه حلّ نهایی» برای «مسألهٔ یهودیان» را به اجرا گذاشت. طیّ جنگ جهانی

1- *Führerprinzip*　2- *Führer*　3- Sadean (منسوب به ساد)

4- *Lebensraum*

دوم، این برنامه به قتل نظام‌مند حدود شش میلیون یهودی و دیگر مردمانی انجامید که بنا بر فرض «پست‌تر» بودند.

در بهار سال ۱۹۴۵ جنگ جهانی دوم با حرکت ارتشهای انگلیس و امریکا از غرب و ورود ارتش اتحاد شوروی از شرق به برلین پایان یافت. در آخرین روزهای ماه آوریل، هیتلر که در سنگر خود در برلین در محاصره بود با معشوقه‌اش ازدواج کرد، با کارکنان ستادش وداع کرد و همراه نوعروس خویش خودکشی کرد. هیتلر برای اجتناب از سرنوشت حقارت‌بار موسولینی و معشوقه‌اش دستور داد. بدنهایشان را بسوزانند. بدین‌سان رهبر خاتمه یافت.

نازیسم در نظر و در عمل

نازیسم آلمان از بسیاری لحاظ، شباهت نزدیکی به فاشیسم ایتالیا داشت. مثلاً، همان نفرت از لیبرالیسم و کمونیسم؛ همان نگرش نسبت به توده‌ها که می‌بایست از طریق تبلیغات و تلقین بنا بر ارادهٔ رهبر عظیم‌الشأن شکل می‌گرفتند؛ همان تأکید بر مفهوم عضوی جامعه؛ همان توسل به قدرت نظامی و نیاز به انضباط و فداکاری؛ همان تأکید بر ملی‌گرایی؛ و همان روحیهٔ تمامیت‌خواهی وجود داشت. افزون بر این، نه هیتلر و نه موسولینی، دست‌کم تا زمانی که فکر می‌کردند کشورشان مقدار لازم اسلحه و دیگر مواد جنگی را تولید می‌کند، دیگر چندان توجهی به امور اقتصادی نمی‌کردند. درج واژهٔ «سوسیالیست» در نام حزب نازی در این مورد موجب نوعی آشفتگی گردیده است، اما یقیناً هیتلر، سوسیالیست به معنای متعارف واژه نبود. بدان ترتیب که در یکی از سخنرانیهایش توضیح داد:

> *هر اندیشهٔ به راستی ملّی در نهایت اجتماعی است، یعنی، آن کس که کاملاً آماده است جبههٔ مردم خویش را اختیار کند و واقعاً هیچ آرمانی را برتر از نیکبختی این مردم ــ ملّت خودش ــ نمی‌داند، آنکه معنای سرود بزرگمان «آلمان، آلمان برای همه»[1] را به گوش جان شنیده، برای او در این جهان هیچ چیز والاتر از این آلمان، مردم و سرزمین، سرزمین و مردمش نیست، چنین کسی سوسیالیست است . . . صرفاً سوسیالیست نیست بلکه در والاترین معنای کلمه، ملّی‌گرا هم است* [۹].

1- *Deutschland Deutschland Über Alles*

پس هیتلر «سوسیالیسم» را صرفاً نام دیگری از ملّی‌گرایی می‌دانست. به علاوه، «ملت» نه هر کسی را که در محدودهٔ مرزهای آلمان به دنیا آمده بود، بلکه تنها کسی را که در گروه نژادی مردم آلمان متولد شده بود در بر می‌گرفت.

نازیسم از آغاز متکی بر این اندیشه بوده، و هنوز هم، است که نژاد مشخصه‌ای بنیادین در انسانهاست. فاشیستهای ایتالیا برای نژاد ــ تا زمانی که هیتلر موسولینی را به اقداماتی بر ضدّ یهودیان ایتالیا وادار کرد ــ اهمیتی قائل نبودند. به سخن دیگر، لزومی ندارد که فاشیسم ایدئولوژی نژادی باشد و در آغاز هم نبود؛ اما نازیسم چنین بوده و اکنون هم است. در واقع، هستهٔ نازیسم را نظریهٔ نژادی تشکیل می‌دهد ــ به اندازه‌ای که می‌توانیم نازیسم را به شکل این صورتبندی ساده بیان کنیم که *فاشیسم + نژادپرستی = نازیسم*. این باور بویژه در نظرات نازی دربارهٔ آزادی وسرشت انسان روشن است.

هیتلر و پیروانش تعلق انسانها به نژادهای مختلف را واقعیت بنیادین زندگی انسان می‌دانستند. در نظر آنان چیزی به نام سرشت جهانی انسان وجود ندارد، زیرا تفاوتهایی که نژادی را از نژادی دیگر متمایز می‌سازند نقش یا سرنوشت متفاوتی را برای هر نژاد رقم می‌زنند. در این گفته هیچ چیز واقعاً تازه‌ای وجود نداشت زیرا هیتلر متفکری اصیل نبود. درونمایه‌های کتاب نبرد من بازیافتهای نژادی کسانی چون ژوزف ــ آرتور دو گوبینو، هوستن استوارت چمبرلین[1]، و لودویگ ولتمان[2] است.

بنابر نظر گوبینو، عامل اصلی ظهور و سقوط تمدنهای بزرگ نژاد است. گوبینو هم مانند بسیاری دیگر طیّ اعصار مختلف، از خود می‌پرسید چرا امپراتوریهای زمانی قدرتمند چون روم نیروی خود را از دست دادند و سقوط کردند. پاسخ او آمیزش نژادی، یعنی آمیختگی نژادهاست. گوبینو چنین نتیجه گرفت که مردم هنگامی به قدرت می‌رسند که ترکیب نژادی خالص و نیرومندی دارند. اما با گسترش حاکمیتشان بر اقوام مغلوب ــ که در جریان ایجاد امپراتوری صورت می‌پذیرد ــ به موجب اختلاط با نژادهای دیگر تبار نژادی اصلی ضعیف می‌شود. نتیجه‌اش مردمی پست‌ترند که توانایی حفظ هویت و قدرت آن قوم را ندارند. و در

1- Houston Stewart Chamberlain 2- Ludwig Woltmann

نتیجه امپراتوری از دست می‌رود. وانگهی، نژادها برابر خلق نشده‌اند. گوبینو می‌گفت که نژاد سفید برتر از نژاد زرد و نژاد زرد برتر از نژاد سیاه است. در چشم گوبینو الگوی طبیعت این‌چنین است و باید در جامعه هم رعایت شود.

در پایان سدهٔ نوزدهم اندیشه‌هایی همانند اندیشه‌های گوبینو، به همان اندازهٔ اندیشه‌های داروینیسم **اجتماعی** شایع بود. داروینیسم اجتماعی بنابر آنچه هربرت اسپنسر و ویلیام گراهام سامنر پیش بردند آموزه‌ای نژادی نبود. اما تأکید این نظریه بر مبارزه برای بقا تفسیر نژادی از آن را امکان‌پذیر می‌ساخت. تنها کار لازم این بود که برخلاف نظر اسپنسر و سامنر بگویند مبارزه برای بقا مبارزه بین افراد نیست، بلکه مبارزهٔ گسترده‌تری است که بین همهٔ *نژادها* جریان دارد.

در واقع، لودویگ ولتمان چنین موضعی اختیار کرد. ولتمان در دو کتاب ـ *ماتریالیسم تاریخی: نقد جهان‌بینی مارکسیستی*[1] (۱۹۰۰) و *مردم‌شناسی سیاسی*[2] (۱۹۰۳) استدلال می‌کند که آنچه نظریهٔ مارکسیستی کم دارد اساسی‌ترین مفهوم، یعنی نژاد، است. ولتمان می‌پرسد چرا بزرگترین دستاوردهای نقاشی، موسیقی، ادبیات، فلسفه، صنعت در اروپای غربی تمرکز یافته است؟ زیرا نژادهای ژرمن یا آریایی در آنجا سکنی دارند. نژاد آریایی تکاملی سریعتر و بیشتر از نژادهای «پست‌تر» داشته زیرا وضعیت اقلیمی اروپا نه خشونت و بی‌حاصلی منطقهٔ قطبی، و نه انبوهی منطقهٔ استوایی را دارد. اسکیموها که باید بیشتر وقت و نیرویشان را صرف گذران زندگی در محیط عقیم و سرد کنند، نمی‌توانند فلسفه یا موسیقی عظیمی خلق کنند. در مقابل، پولینزیها و افریقاییان در اقلیمی به سر می‌برند که ماهی فراوان دارد و میوه از درختان می‌بارد. تنها در اروپای غربی است که وضعیت اقلیمی نه چنان زیاد سخت و نه به گونه‌ای غیر عادی حاصلخیز است. این اقلیم نژادی را به وجود آورده که طیّ هزاران سال طبیعت را دگرگون کرده، فرهنگ آفریده، و برتریش را نسبت به بقیهٔ جهان نشان داده است.

اما ولتمان هشدار داد که اکنون این نژاد در معرض چندین تهدید قرار گرفته است. تهدید عمده در این میان بحران جمعیت است. ولتمان معتقد است، **قانون مالتوس** ـ که بنا بر آن جمعیت به میزان دم‌افزون تصاعد هندسی رشد می‌کند، در حالی که ذخایر غذایی صرفاً به

1- *Historical Materialism: A Critique of the Marxist World-View*

2- *Political Anthropology*

میزان ثابت تصاعد حسابی افزایش می‌یابد ــ خبر از جنگ نژادی بر سر منابع به سرعت نایاب‌شونده و فضای زندگی می‌دهد. جهان به سرعت به نقطه‌ای می‌رسد که جمعیت فراتر از منابع موجود لازم برای تأمین زندگی انسان (همان گونه که در شکل ۷-۲ نشان داده شده) می‌رود. رقابت بر سر منابع نایاب، فردی را در برابر فرد دیگر قرار نمی‌دهد، بلکه نژاد یا مردمی ــ آریاییها ــ را در برابر همهٔ نژادها و مردمان دیگر قرار خواهد داد. مبارزهٔ داروینی برای بقا در راستای نژادی خواهد بود و بهتر است آریاییها مهیای رقابت آینده شوند. باید با انکار اندیشه‌های «ملایم» یا «احساساتی» برابری نژادی، هماهنگی بین نژادها، «برادری انسانها» و دیگر خزعبلات لیبرالها و سوسیالیستها خود را سخت کنیم. این اندیشه‌های «یهودی» عزم آریاییها را تضعیف می‌کند و قدرت آنان را تحلیل می‌برد، وکسانی که چنین اندیشه‌هایی دارند یا آنها را آموزش می‌دهند باید سانسور ــ یا برای همیشه ساکت ــ شوند.

این اندیشه‌ها در کتاب نبرد من هیتلر ــ و در عمل سیاسی و نظامی نازیها ــ فراوان ظاهر می‌شود. این اندیشه‌ها منطق تهاجم آلمان به لهستان و اتحاد شوروی را فراهم می‌آورد تا «فضای زندگی» آریاییها را با مزارع گندم و میدانهای نفتی روسیه و اوکراین گسترش دهد. این اندیشه‌ها سانسور وکتاب‌سوزی، ممنوعیت اندیشه‌های «یهودی» را در کلاس درس و کتابخانه در آلمان و ساکت کردن منتقدان را توجیه می‌کند. از همه رسواتر، این اندیشه‌ها بردگی نظام‌مند و قتل میلیونها یهودی و مردمان «پست‌تر»، از جمله اسلاوها، کولیها، همجنس‌بازان، معلولان، و دیگر صورتهای «زندگی فاقد ارزش زندگی»[1] را معقول می‌نمایاند.

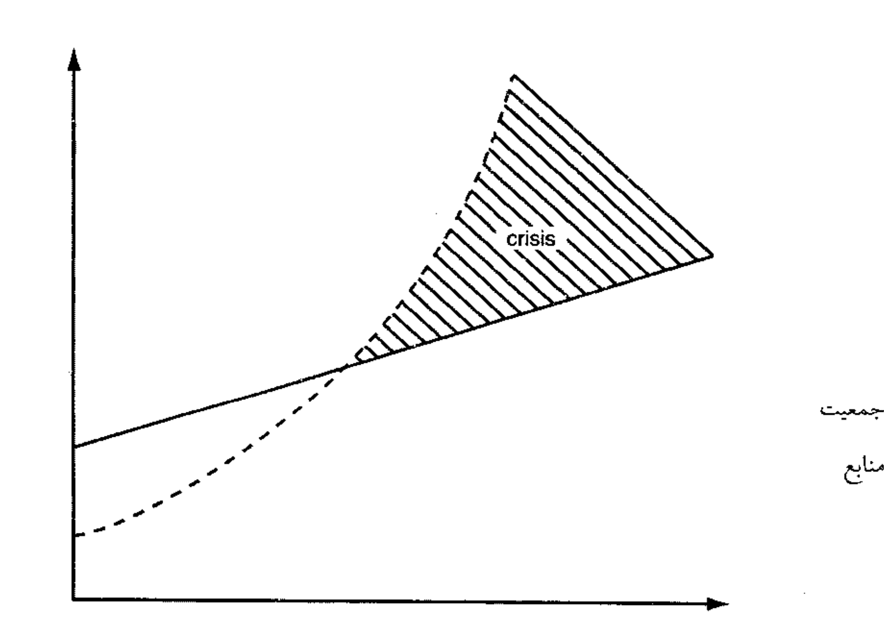
مردمی‌که زندگیشان ارزش زندگی را دارد، آریاییهای دارای نژاد خالص‌اند. اما این نژاد آریایی چیست؟ در این باره نظر هیتلر ابهامی آشکار دارد. هیتلر اندیشهٔ نژاد آریایی را از ولتمان و دیگرانی گرفت که خود از مطالعات تعدادی از پژوهشگران بویژه زبان‌شناسان، سدهٔ نوزدهم استفاده کرده‌اند. این پژوهشگران به هنگام بررسی زبانهای مختلف مدارکی به دست آوردند که نه تنها زبانهای اروپایی، بلکه زبانهای خاور میانه و بعضی زبانهای هندی خاستگاه مشترکی دارند. بعضی چنین استنتاج کردند که این زبانها و همهٔ تمدنهای هند، اروپا، و خاور میانه باید از گروه

1- lebensunwertes leben

قومی واحدی که آریایی نامیدندشان برخاسته باشد[۱۰]. به تدریج این تصور پدید آمد که آرییاییها نژادی استثنایی و خاستگاه بیشتر آنچه متمدن و اندیشمند در جهان بوده‌اند. نازیها بر پایهٔ این تصور چنین تصمیم گرفتند که مقدر است آریاییها بر دیگران فرمانروایی کنند، نژادهای پست‌تر را منقاد سازند تا دستیابی به بلندیهای فرهنگ شکوهمند و تازه میسر شود.

هیتلر مدعی بود که نژاد آریایی سرمنشأ ـ منشأ ایجاد فرهنگ ـ تمدن اروپایی است. و قوم ژرمن والاترین و نابترین باقیماندهٔ نژاد آریایی است. بدین‌سان، سرنوشت مردم آلمان روشن بود: تسلط بر و یا حتی نابودی مردمان «پست‌تر» و بدین‌سان استقرار *رایش* شکوهمند هزارساله.

نازیها از همین نظریهٔ نژادی دربارهٔ سرشت انسان در پیشبرد مفهومشان از آزادی استفاده کردند. آنان نیز همانند فاشیستهای ایتالیایی با این نظر لیبرالها مخالف بودند که آزادی، آزادی فردی است؛ در عوض، از این نظر هواداری کردند که فهم درست از آزادی، آزادی ملت یا مردم



شکل ۷-۲ «قانون» مالتوس

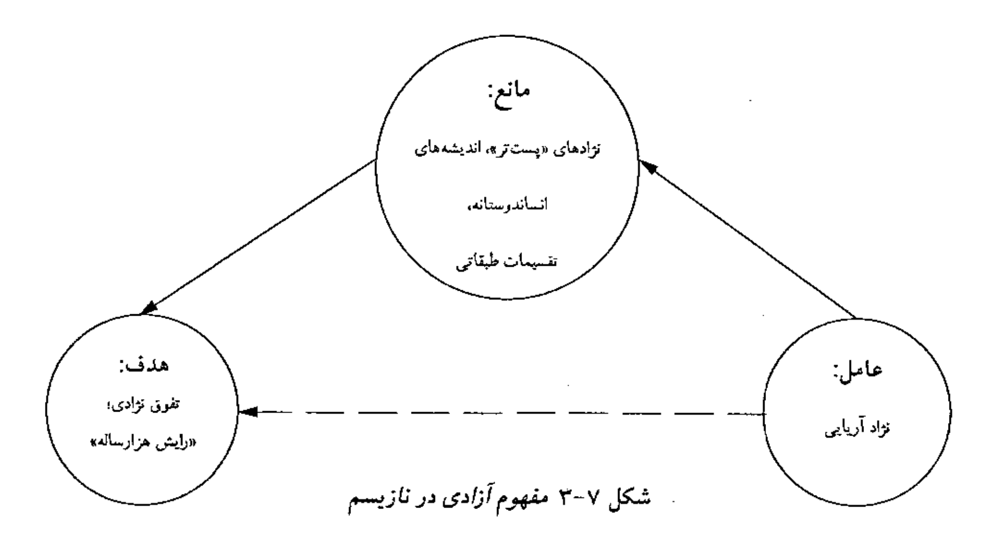
است. اما نازیها پیچش نژادی خاص خود را به آن دادند. به گفتهٔ آنان، تنها آزادی مهم آزادی مردمی است که به «نژاد سرور» تعلق دارند. آزادی باید آزادی آریاییها باشد زیرا طرح طبیعت چنین است. اما بر سر راه تحقق سرنوشت نژاد آریایی موانعی هست. نخست، نژادهای «پست‌تر»ند که هر کاری بتوانند برای پایین کشیدن آریاییها به سطح خودشان انجام می‌دهند. و اندیشه‌ها و آرمانهایی خاص ــ بویژه، اندیشه‌های انساندوستانهٔ عصر روشنگری ــ نیز مانعی در شمارند. به نظر هیتلر این «اندیشه‌های یهودی» حتی آریاییها را هم نرم و آسیب‌پذیر می‌کنند. چون این اندیشه‌های برابری و برادری در لیبرالیسم و مارکسیسم ریشه دارند، هیتلر نتیجه گرفت که این ایدئولوژیها فقط مانع نیستند، بلکه دشمنانی‌اند که باید ریشه‌کن و نابود شوند. این منطقی بود برای سانسور، کتاب‌سوزی و سخت کردن ذهن جوانان تا از آنان نوکرانی علاقه‌مند به رهبر و مردم بسازد.

از دیدگاه نازیسم، هر فردی صرفاً یاخته‌ای در تن مردمی است. سرنوشت تن همان سرنوشت فرد است. گوتفریدنیسه[1]، نظریه‌پرداز نازی، هنگامی که از مردم سخن می‌گوید این تکیه بر استعارات اندامی را به تصویر می‌کشد:

> ***مردم اندامی راستین را تشکیل می‌دهند، یعنی موجودی که زندگی خود را دارد و از قوانین خود پیروی می‌کند، و نیروهای ویژهٔ خود را دارد، و طبیعت خود را گسترش می‌دهد . . . یاخته‌های این وحدت زندهٔ مردم را فرد فرد اعضایش تشکیل می‌دهند، و همچنانکه در هر بدنی، یاخته‌های معینی وظایف خاصی را انجام می‌دهند، در بدنهٔ مردم نیز چنین است. فرد نه تنها از لحاظ جسمی، بلکه از نظر ذهنی و روحی نیز به مردمش متکی است ....*** [۱۱].

بیرون از ــ«جماعت مردمی» به لحاظط نژادی خالص[2] هیچ چیز ارزشمندی وجود ندارد. بنابراین، در پی ایجاد و حفظ چنین اجتماعی نباید دستخوش نرمش، همدردی یا ترحم شویم. مردمان «پست‌تر» را باید جانورانی دون انسان یا «آفتی» دانست که باید بدون لحظه‌ای تأمل یا تردید نابود شوند. تنها در این صورت مردم آریایی آزاد می‌شوند تا به سرنوشت بزرگشان دست یابند. پس، برای نازیها «آزادی» به صورتی در می‌آید که در شکل ۷-۳ می‌بینیم.

1- Gottfried Neese   2- *Volksgemeinschaft*



شکل ۷-۳ مفهوم *آزادی* در *نازیسم*

فاشیسم در دیگر جاها

اگرچه در فاصلهٔ جنگهای جهانی اول تا دوم، فاشیسم بیش از هر جای دیگر با ایتالیا و آلمان شناخته می‌شود، اما به این دو کشور محدود نمی‌شود. در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، جنبشها و احزاب فاشیستی در سراسر اروپا، از رومانی تا فرانسه و انگلستان، گسترش یافتند و در دههٔ ۱۹۳۰ ظهور کوتاهی نیز در ایالات متحد یافت. به هر روی، گذشته از ایتالیا و آلمان، تنها کشور اروپایی که فاشیسم در آن به قدرت رسید، اسپانیا در حکومت ژنرال فرانسیسکو فرانکو[1] بود. نیروهای فرانکو به کمک ایتالیا و آلمان در جنگ داخلی اسپانیا (۱۹۳۶-۱۹۳۹) پیروز شدند. اگرچه با اتمام جنگ داخلی، و بویژه وقتی جنگ جهانی دوم کم‌کم به زیان قدرتهای فاشیستی تمام می‌شد، فرانکو فاشیستهای دوآتشه‌تر را از حکومتش بیرون کرد و به سوی محافظه‌کاری و حتی ارتجاع و دیکتاتوری رفت. فرانکو بیشتر دغدغهٔ حفظ اقتدار پایدار را در اسپانیایی آرام داشت تابسیج حمایت توده‌ای برای کسب عظمت و امپراتوری تازه‌ای برای

1- Francisco Franco

کشورش.

فاشیسم بیرون از اروپا هم، خاصه در آرژانتین در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به رهبری خوان پرون[1]، افسری ارتشی که از حمایت گسترده‌ای در بین طبقهٔ کارگر آرژانتین برخوردار شد، نوعی موفقیت به دست آورد. در افریقای جنوبی هم عناصری از فاشیسم وجود داشته است. در آن کشور سیاست رسمی **آپارتاید**[2]، یا جدایی نژادی، اغلب با برانگیختن اندیشه‌هایی دربارهٔ وحدت اندامی مردم از نظر برتری نژادی آفریکانر[3] توجیه می‌شد.

از نظرلغوی *آپارتاید* به معنی «جدایی» است، و حکومت افریقای جنوبی سیاست «جدایی» را تا سالهای اخیر به دو معنا اعمال می‌کرده است. نخست، جدایی نژادهاست. آغاز آن در سال ۱۹۴۸ بود که حزب ملی‌گرای آفریکانر[4] حکومت را به‌دست آورد و مردم افریقای جنوبی رسماً به چهارگروه نژادی تقسیم شدند: افریقایی، آسیایی، رنگین (یعنی تبار آمیخته) و سفید. اگرچه افریقاییان به راحتی بزرگترین بخش جمعیت را تشکیل می‌دادند ــ بر اساس سرشماری سال ۱۹۸۰ بیش از ۷۲٪ کل جمعیت ــ تا زمانی که رئیس‌جمهور کشور دِکلرک[5]، در اوایل دهۀ ۱۹۹۰ برچیدن آپارتاید را آغازکرد، حزب ملی‌گرای حاکم به آنان حق رأی نمی‌داد و عملاً آنان را بیرون از فرایند معمول سیاسی کشور قرار می‌داد. تا آن زمان، ازدواج بین سفیدها و غیر سفیدها ممنوع بود. «قوانین عبور» افریقاییان سیاه‌پوست را ملزم می‌کرد برای ورود به نواحی شهری سفیدپوست‌نشین اجازه بگیرند، و دولت تلاش می‌کرد افریقاییان سیاه‌پوست را به ده «موطن» منطقه‌ای که در بعضی از فقیرترین و بایرترین نواحی افریقای جنوبی قرار داشت محدود کند.

سفیدپوستان افریقای جنوبی، بویژه آنان که از تبار استعمارگران هلندی و آلمانی ومعروف به آفریکانر بودند، نوعاً با توسل به این باورکه تفاوتهای نژادی از ویژگیهای ثابت و تغییرناپذیر زندگی است این سیاست را توجیه می‌کردند. هر نژادی مشخصه‌های متمایز خود را دارد، و هیچ خیری در تلاش برای گرد آوردن نژادها وجود ندارد. هر نژاد در راستای مورد نظر طبیعت تنها در صورتی که از سایر نژادها جدا بماند به بهترین صورت رشد می‌کند. ــ از این رو، این مفهوم نتیجه می‌شود که نژادهای مختلف افریقای جنوبی «رشد جداگانه‌ای» را دنبال می‌کنند. جدا، اما

1- Juan Perón 2- apartheid 3- Afrikaner 4- Afrikaner Nationalist Party
5- De Klerk

نه برابر. زیرا گمان می‌رود که یک نژاد، سفیدپوستان، برتر از دیگران‌اند. نه تنها سفیدپوستان باید از نژادهای دیگر جدا بمانند، بلکه باید رهبری لازم برای «رشد جداگانه» را نیز برای همه اعمال کنند.

در اینجا به دومین معنای آپارتاید در افریقای جنوبی که «جدایی» است می‌رسیم. بسیاری از آفریکانرها معتقدند که مردم خاصی‌اند، که پروردگار آنان را برای اجرای نقشه‌اش در کشورشان برگزیده است. یکی از رهبران آفریکانر این نظر را در سال ۱۹۴۴ چنین بیان کرده:

> *در [بین] هر مردمی در جهان «مظهر و اندیشه‌ای» الهی هست و وظیفهٔ هر مردم آن است که آن اندیشه را مبنا قرار دهند و آن را تا حد کمال بپرورانند. از این رو خداوند مردم آفریکانر را با زبانی یگانه، فلسفهٔ زیست بی‌نظیر، سنت و تاریخ خودشان خلق کرد تا رسالت و تقدیر ویژه‌ای را در اینجا در گوشهٔ جنوبی افریقا رقم بزنند. ما باید هر چیز خاصی را که منحصر به ماست حفظ کنیم و مبنا قرارش دهیم. باید باور کنیم که خداوند اراده کرده است که ما در اینجا خدمتگزار حقانیتش باشیم[۱۲].*

از این رو مردم آفریکانر، که اکثریت جمعیت سفید را تشکیل می‌دهند، مردمی خاص با رسالتی خاص‌اند. آنان نژادی جدا از دیگران‌اند، و اگر قرار باشد مأموریت خود را به انجام رسانند لازم است جدا بمانند.

پس، آفریکانرهای سفید علاوه بر حس کلی برتری نژادی سفیدپوستان باور دیگری را در سرنوشت ملّی خود به منزلهٔ *Volk* یا مردمی متمایز افزودند. چنانکه دیدیم اینها از جمله اجزای اصلی نازیسم در آلمان و بجز نژادپرستی آن، فاشیسم در ایتالیا بود. حتی اکنون نیز که آپارتاید پایان یافته و نلسون ماندلا[1] رئیس حکومت افریقای جنوبی شده، اعضای گروههایی چون نهضت مقاومت آفریکانر[2] با مستمسک قرار دادن نژادپرستی و ملی‌گرایی از تلاشهای خود برای بازگرداندن نظام کهن دفاع می‌کنند. از این لحاظ، نظرات آنان ــ و نظام آپارتاید در کل ــ شباهتی شگرف به آموزهٔ نازی و فاشیستی دارد.

1- Nelson Mandela   2- Afrikaner Resistance Movement

فاشیسم معاصر

اگرچه اندازه‌گیری قدرت یا محبوبیت فاشیسم معاصر دشوار است، روشن است که فاشیسم ــ حتی در دو کشوری که به نظر می‌رسید در آنها آن چنان کامل در هم شکسته نیز ــ روی هم رفته نمرده و پایان نیافته است. حزب فاشیست در ایتالیا، همانند حزب نازی در آلمان، غیر قانونی اعلام شده است، اما نوفاشیستها و نونازیها از عهده بر آمدند که برای به دست گرفتن مناصب دولتی نامزد شوند و گاهی با نامهای متفاوت دردسر هم بر پا کنند. مثلاً در سال ۱۹۹۲ در ایتالیا، آله ساندرا موسولینی[1]، نوهٔ دوچه، در انتخابات مجلس ایتالیا در مقام عضوی از نهضت اجتماعی نوفاشیست ایتالیا[2] (بعداً، نام اتحاد ملی[3] را به خود گرفت) یک کرسی در مجلس به دست آورد. در آلمان، سازمانهای نونازی مسئولیت حمله با بمبهای آتش‌زا و تهاجمات دیگری که خانواده‌های «کارگران میهمان» ترک، ویتنامی و دیگران راکشته است بر عهده گرفته‌اند. چنین می‌نماید این حملات و تجدید حیات فاشیسم به طور کلّی نتیجهٔ ملّی‌گرایی جدیدی است که با خشم گرفتن به مهاجران، پناهندگان، و کارگران خارجی به صحنه آمده است. مثلاً جبههٔ ملی[4] نوفاشیستی در فرانسه به رهبری ژان ــ ماری لوپن، با مبارزه‌ای که مهاجران را مسئول زیاد بودن میزان بیکاری، جنایت، و هزینه‌های رفاه اجتماعی می‌دانست در چند انتخابات شهرداریها پیروز شد.

فقط در اروپا نیست که فاشیسم حیاتی دوباره یافته است. در کشور خاور میانه‌ای عراق حکومت صدام حسین در پی بنای جامعه‌ای مبتنی بر ملی‌گرایی، ارتش‌سالاری، و نظارت تک‌حزبی است. عناصر تمامیت‌خواه و نظامی این حکومت در جنگ خلیج [فارس] در ۱۹۹۱-۱۹۹۰ که در پی حملهٔ عراق به کویت صورت پذیرفت نمود پیدا کرد. به هر روی، به عنصر ملی‌گرایی در غرب کمتر توجه شده است.

ارتباط صدام حسین با ملی‌گرایی از طریق حزب سیاسی بعث تأمین شده که در چندین کشور خاور میانه فعال بوده است. از زمان بنیانگذاری حزب بعث در دههٔ ۱۹۵۰، این حزب به تبلیغ پان ـ عربیسم ـ این باور که اعراب همگی به ملّت یا قومی واحد تعلق دارند که مقدر است

1- Allesandra Mussolini
2- neofascist Italian Social Movement
3- National Alliance
4- National Front

در دولت متحد یگانه‌ای زندگی کنند ــ پرداخته است. بدین‌سان. حزب بعث امیدوار است قدرت و هویت قوم عربی را که به دولتها و مذاهب متعددی تقسیم شده باز گرداند؛ در واقع، بعث به معنی رستاخیز است. حزب بعث مدعی است که این رستاخیز به سود همهٔ عربهاست، صرف نظر از اینکه مسلمان، مسیحی، یا از هر مذهب دیگری باشند، زیرا به آنان «مأموریت ویژه‌ای در جهان و حق وحدت و استقلال را می‌دهد»[۱۳].

احساس ملی‌گرایی عربی به تنهایی برای ایجاد فاشیسم کافی نیست اما ملی‌گرایی از اجزای اصلی فاشیسم است، و هنگامی که نظامی‌گری هم با آن همراه شود و برای استقرار نظارت تک‌حزبی نیز تلاش کنند، آن‌گونه که در سالهای اخیر در عراق شاهد آن بوده‌ایم، در آن صورت فاشیسم هم از راه می‌رسد[۱۴].

در ایالات متحد نیز حضور حزب نازی و گروههای دیگری که گرایشهای فاشیستی دارند ــکوکلاکس کلان[۱]، ملت آریایی[۲] و «سرتراشیده‌های» گوناگون گاه محسوس می‌شود. بعضی، و یقیناً نه همهٔ، جنبشهای «شبه نظامی» در ایالت متحد گرایشهای نونازی دارند. اعضای آنها مدعی‌اند که یهودیان بر کشور و بر سازمان ملل سلطه یافته‌اند و حکومت اشغالگر صهیونیستی[۳] را در واشینگتن دی سی اداره می‌کنند. این حکومت نامشروع مایل است شهروندان سفیدپوست را خلع سلاح کند، و آنان را در برابر سیاهان و اسپانیایی‌تبارها، دیگر نژادهای غیر سفید بی‌دفاع بگذارد، و از این رو، وظیفهٔ سفیدپوستان میهن‌پرست است که حکومت اشغالگر صهیونیستی را براندازند. این تفکری است که به تعدادی بمب‌گذاری گروههای شبه نظامی انجامیده ــو مشهورترین و ویرانگرترین آنها بمب‌گذاری سال ۱۹۹۵ در ساختمان دولتی موره در اکلاهماسیتی بوده ــاست. یکی از مجرمان بمب‌گذار، تیموتی مک‌وی، کتاب *خاطرات ترنر* را داشت و اغلب از آن نقل می‌کرد ــکتابی که محتوایش بینش تکان‌دهنده‌ای نسبت به تفکر اعضای گروههای مختلف شبه نظامی نونازی و راست افراطی فراهم می‌آورد[۱۵].

خاطرات ترنر رمان است. در این کتاب چنین وانمود می‌شود که یادداشتهای روزانهٔ ارل

۱- Ku Klux Klan، سازمانی نژادپرست بر ضد سیاه‌پوستان در امریکا. ــم.

2- Aryan Nation

3- Zionist Ocupation Government (ZOG)

ترنر، عضو مبارزه‌جوی گروه نونازی، موسوم به «سازمان»[1] است که در «انقلاب شکوهمند» اواخر سدهٔ بیستم، «نظام» جهودگردان ــ حکومت امریکا ــ را سرنگون ساخته و در سدهٔ بیست‌ویکم «عصر نوین»[2] تماماً سفیدپوستی با نژاد خالص را افتتاح می‌کند. بر اساس کتاب *خاطرات*، طی «عصر کهن»[3] این نظام با مصادرهٔ سلاحهای امریکاییان سفیدپوست و پیشبرد سیاستهای اقدام مثبت وتشویق مهاجرت خارجیان غیر سفیدپوست و ازدواج بین نژادی و قرار دادن یهودیان، امریکاییان افریقایی‌تبار و دیگر اقلیتها در سمتهای مهم در دانشگاهها و مدارس و رسانه‌های همگانی و ادارهٔ پلیس فدرال[4] امریکا و دیگر مؤسسه‌های دولتی بر ضدّ سفیدپوستان میهن‌پرست تبعیض قائل می‌شد. این انقلاب، امریکاییان سفیدپوست «میهن‌پرست» را در برابر حکومتی ضدّ سفیدپوستی آزمود که متمایل به خلع سلاح نژاد سفید بود و با مجاز دانستن ازدواج بین نژادی و دیگر صورتهای «آمیختگی نژادی» مانند مدارس و کلیساهای مختلط، نژاد سفید را «ناخالص کرد». در برابر این نظام ضدّ سفیدپوست «سازمان» قراردارد ــ که گروهی از مردان و زنان سفیدپوست دست راستی و ضدّ لیبرال‌اند که «رسانه‌های لیبرالی» آنان را «شستشوی مغزی» نداده‌اند. یکی از شخصیتهای *خاطرات*، زن سفیدپوستی به نام کاترین است، که گرایشهای لیبرالی خود را پس از دریافت کتابهایی مردود می‌شمارد:

> ***کتابهایی دربارهٔ نژاد و تاریخ و بعضی انتشارات سازمان را داده‌اند تا بخواند. برای نخستین بار در زندگی به طور جدی به مسائل مهم سیاسی، اجتماعی و نژادی که در بین مسائل روز قرار دارد فکر می‌کند.***
>
> ***حقیقت فریب «برابری» نظام را می‌آموزد. نقش تاریخی و بی‌نظیر یهودیان را در حکم مایهٔ تخمیر تجزیهٔ نژادها و تمدنها درک می‌کنند. از همه مهمتر، کم‌کم حس هویت نژادی را به دست می‌آورد و بر یک عمر شستشوی مغزی که هدفش تقلیل او به سطح ذره‌ای انسانی و منزوی در هرج و مرج جهان‌وطنی بود، فائق می‌آید[۱۶].***

در اینجا جوهر ایدئولوژی نازی، و اکنون نونازی، را حاضر و آماده می‌بینیم: تفاوتهای نژادی، فطری و محوناشدنی‌اند؛ این تفاوتها ریشهٔ همهٔ مسائل سیاسی و اجتماعی است؛ مردمان نژادهای مختلف نمی‌توانند در صلح یا هماهنگی با یکدیگر زندگی می‌کنند؛ با این حال،

1- Organization 2- New Era 3- Old Era 4- FBI

یهودیان با موعظهٔ «برابری» نژادی ــ و واداشتن مردم به اعمال آن ــ موجب هرج ومرج سیاسی و اجتماعی می‌شوند. سفیدپوستان شستشوی مغزی داده‌شده با تبلیغات یهودیان تصوری از هویت «سفیدپوستی» ندارند و خود را همچون ذره‌هایی مجزا، آن گونه که در اندیشهٔ لیبرالهای کلاسیک و عصر روشنگری تصور شده، می‌بینند. ترنر می‌نویسد «راه حل تمامی مسألهٔ فساد مردمان در طاعون یهودی ـ لیبرالی ـ دموکراتیک ـ مساوات‌طلب» نهفته است ...[۱۷]. این «طاعون» پیش از هر چیز ایدئولوژیکی است و سفیدپوستانی ایجادش کرده‌اند که اندیشه‌های «لیبرالی» و «یهودی» را پذیرفته‌اند، و آن را تنها با رد این اندیشه‌ها و جایگزینی آنها با اندیشه‌های «درست» دربارهٔ غرور نژادی و هویت نژاد سفید می‌توان درمان کرد.

کاترین با به اجرا در آوردن ایدئولوژی تازه یافته‌اش در مبارزه با «نظام» به ترنر و دیگر اعضای «سازمان» می‌پیوندد. آنان با سرقت از مؤسسات در مالکیت یهودیان و کشتار صاحبان و کارکنان این مؤسسات با لذتی آشکار برای خرید اسلحه پول جمع می‌کنند. بمبهای آتش‌زا درست می‌کنند و مرکز فرماندهی ادارهٔ پلیس فدرال امریکا را منفجر می‌کنند و دهها مأمور و غیر نظامی را بی‌هیچ تمایزی می‌کشند. مراکز تلویزیونی و نشریهٔ *واشینگتن پست* و دیگر روزنامه‌های «لیبرالی» را با بمب منفجر می‌کنند. با خمپاره به کاخ کنگرهٔ امریکا حمله می‌کنند: «شکوفه‌های زیبای شعله و فولاد را دیدیم که به هر سو پراکنده می‌شد، . . . لحظه به لحظه در درون و بیرون ساختمان اصلی کاخ فوران آتش بود که خسارت خونین خود را از مراتب خودکامگی و خیانت می‌گرفت»[۱۸]. در همان روز «سازمان، هواپیمایی را با سرنشینانی از بزرگان جهانگرد عمدتاً یهودی که تازه به مقصد تل‌آویو از زمین برخاسته بود با موشک زد». ترنر با خشنودی آشکار می‌افزاید که «هیچ کس زنده نماند»[۱۹]. کمی بعد، در جریان «روز دار» سازمان صدها هزار «خائن نژادی» سفید و سیاه را از درختان، تیرهای چراغ برق و پلهای هوایی در ملأ عام، به دار می‌آویزد تا عبرتی باشد برای کسانی که ممکن است وسوسه شوند با دفاع و اختلاط و یا ازدواج با اعضای نژادهای دیگر به نژاد سفید «خیانت کنند».

در سراسر رمان *خاطرات ترنر* تأکید بر *تفاوت* ــ نه تنها بین نژادها، ادیان و ملتها، بلکه همچنین بین دو جنس ــ است. به لیبرالیسم و زن‌باوری، برای انکار اهمیت تفاوتهای فطری و بسیار عمیق دشنام داده می‌شود:

لیبرالیسم اصولاً جهان‌بینی واداده و زنانه‌ای است. «آزادی زنان» صورتی از روان‌پریشی توده‌ای بود که طی سه دهۀ آخر «عصر کهن» در گرفت. زنانی که آلودۀ آن شدند زن بودن خود را انکار می‌کردند و اصرار می‌ورزیدند که «زن» نیستند و «آدم»اند. نظام، این کژروی را به مثابه وسیله‌ای برای تفرقه در بین نژاد [سفید] و بر ضد خودش اشاعه داد و تشویق کرد[۲۰].

و از دموکراسی چه می‌گوید؟ *خاطرات*، دموکراسی قانون‌مدار را محکوم می‌کند: «مردم امریکا *رأی دادند* تا خود *را* دچار کثافتی کنند که امروز می‌بینیم» و «یهودیان بنابر قانون اساسی کشور را دربست قبضه کرده‌اند.» قانون اساسی نمی‌تواند تمامیت و هویت «نژاد سفید» را حفظ کند و از این رو باید دور انداخته شود. انتخابات جوابگو نیست: «فکر می‌کنید حالا انتخابات تازه با این نسل رأی‌دهندگان شرطی‌شده با تلویزیون به کجا می‌انجامد؟ جز این است که یک‌راست به همان خوکدانی یهودیان برود؟»[۲۱]. *خاطرات ترنر* به جای دموکراسی لیبرالی از حکومت استبدادی نخبگان با نژادی خالص هواداری می‌کند. سرانجام، با پیروزی سازمان در انقلاب کبیر «در سال ۱۹۹۹، بنابر گاهشماری عصر کهن ــ درست یکصدوده سال پس از تولد آن اَبَرانسان» به این هدف دست می‌یابند. البته، اَبَرانسان نام‌برده‌نشدۀ متولد سال ۱۸۸۹ همان آدولف هیتلر است.

اگرچه هیتلر در سال ۱۹۴۵ در سنگر خود در برلین مرد، اندیشه‌هایش در رؤیاها، طرحها و برنامه‌ها ــ و اعمال ــ گروههای نونازی در اروپا و امریکای شمالی به زندگی خود ادامه می‌دهد. این گروهها بویژه مشتاق‌اند داوطلبان جوان را جذب کنند. روشهایشان گسترده است و موارد زیر را در بر می‌گیرد: گردهماییهای «قدرت سفید»؛ دین نژادپرستانۀ کلیسای هویت مسیحی[1]؛ کنسرتهای موسیقی راک و دیسکهای موسیقی «راهوا» (جنگ مقدس نژادی)[2] و دیگر ارکسترهای نونازی؛ و پایگاههای ویژه در شبکۀ جهانی اطلاع‌رسانی (اینترنت). آنان در ارتش امریکا، در زندانها، وبه طور روزافزون در دبیرستانها و گروههای جوان فعال‌اند. تعدادشان کم است اما به نظر می‌رسد در بین امریکاییان سفیدپوست از خود بیگانه و ناراضی رو به افزایش است.

1- Christian Identity Church　　2- Racial Holy War (Rahowa)

به هر روی خطاست که نتیجه بگیریم همهٔ گروههای به اصطلاح شبه نظامی در ایالات متحد، از هیتلر و نازیها الهام می‌گیرند. بنابر یک بر آورد، امروز بیش از ۸۵۰ گروه شبه نظامی در ایالات متحد، وجود دارد[۲۲]. اعضای این گروهها در بدگمانی نسبت به حکومت امریکا و علاقه به سلاحهای آتشین مشترک‌اند. اما بسیاری از آنان نه ملی‌گرایند و نه نژادپرست. به ایجاد حکومتهای تمامیت‌خواه گرایشی ندارند. همچنانکه از واژهٔ «شبه نظامی» بر می‌آید، اعضای این گروهها اغلب معتقدند که باید در برابر تلاشهای حکومت برای کسب قدرت هر چه بیشتر چابک و هشیار باشند. اینان نوعاً اصرار می‌ورزند که قدرت سیاسی در سطح محلی، و نه ملی، به گونه‌ای تمرکز یابد که شهروندانی که در ادارهٔ امور شهر و شهرستان فعال‌اند بتوانند بر امور خود نظارت کنند و بدون نظارت مداخله‌جویانهٔ «حکومت بزرگ» زندگی کنند. بنابر استدلال اینان، وقتی قدرت در دست قضات، نمایندگان، و دیوان‌سالارانی متمرکز شده باشد که از مردم معمولی دورند، احتمال دارد که آزادی فردی خفه شود. اعضای بسیاری از گروههای شبه نظامی خود را با «آماده‌باشان» و «فرزندان آزادی» مقایسه می‌کنند که در زمان انقلاب سلاح برداشتند و از آزادی مردم در برابر نقشه‌های ستمگرانهٔ حکومت انگلستان دفاع کردند، اعضای بسیاری از گروههای شبه نظامی مدعی مبارزه با حکومتی‌اند که بیش از اندازه بزرگ، بیش از اندازه دور، وبیش از آنچه صلاح مردم است قدرتمند است.

یقیناً، از این نظر این گروههای شبه نظامی با نازیهای هیتلر و فاشیستهای موسولینی تفاوت بسیاری دارند. فاشیستها از قدرت استقبال می‌کنند و در صددند آن را در دولت، در حزبی واحد حتی در رهبری واحد، متمرکز سازند. برای فاشیست راستین هیچ چیزی بیرون از دولت یا بر ضد دولت نباید باشد و همه چیز باید برای دولت باشد. این نظری است که بسیاری از اعضای گروههای شبه نظامی نمی‌توانند بپذیرند، ولی دیگران می‌توانند و پذیرفته‌اند.

نتیجه

فاشیسم به مثابهٔ ایدئولوژی

فاشیسم یک مشخصهٔ روشن دارد. صرف نظر از شکل آن، فاشیستها همیشه کوشیده‌اند با توسل به ساده‌ترین و عاطفی‌ترین شیوه حمایت توده‌ها را به دست آورند. این [مشخصه] هنگامی

آشکار می‌شود که به چگونگی ایفای چهار نقش ایدئولوژی سیاسی در نازیسم و فاشیسم بپردازیم.

نقش توضیحی. به چه دلیل اوضاع اجتماعی چنین است؟ فاشیستها نوعاً در پاسخ به این سؤال به شرحی از دیو و دلاور توسل می‌جویند. فاشیستها معمولاً بر تبهکاران و خائنانی تمرکز می‌کنند که توطئه می‌کنند تا ملت یا *Volk* را ضعیف نگاه دارند تا به خدمت منافع شخصی خودشان درآورند. به سخن دیگر، به دنبال بلاگردان می‌گردند و همهٔ مصائب را به گردن او می‌اندازند. مثلاً، نازیها با یهودیان چنین کردند و نونازیها یا «برتری‌جویان نژاد سفید» با سیاه‌پوستان، اسپانیاییها، یا دیگر گروههای «خارجی» و «پست‌تر» چنین می‌کنند.

نقش ارزشیابی. بنابر نظر فاشیستها معمولاً خوبی یا بدی اوضاع به ارزشیابی قدرت و اتحاد *Volk* یا ملت بستگی دارد. اگر مردم پراکنده و با هم اختلاف داشته باشند، آنگاه وقت آن رسیده که به جستجوی تبهکارانی بپردازیم که بین *Volk* یا ملت تفرقه ایجاد می‌کنند از سوی دیگر، اگر مردم پشت حزب و رهبرشان متحد شده باشند، در آن صورت اوضاع رو به راه است.

نقش جهت‌دهی. جایگاه فرد در جهان، خاستگاه اصلی تعلق یا هویت شخص کدام است؟ بنا بر نظر فاشیستهای ایتالیایی، این خاستگاه اصلی ملت است؛ و در نظر نازیها، ملت به صورت نژادی تعریف می‌شود. در هر صورت، فرد باید بفهمد که او در حکم فرد چندان اهمیتی ندارد، بلکه تنها در مقام عضوی از کل اندامی ــ نژاد یا دولت ملی ــ است که زندگیش معنی و مقصود می‌یابد.

نقش برنامه‌ای. چه باید کرد؟ باز هم جواب آسان است ــ اعتقاد داشته باش، اطاعت کن، بجنگ! در مبارزه با دشمنان ملت یا نژاد، و انجام دادن هر کار لازم برای کسب عظمت مردم از طریق کمک به استقرار آن به مثابه قدرت پیشتاز در جهان از رهبران پیروی کن. همه چیز را به دولت بده و هیچ چیز را از دولت دریغ نکن، و بر ضد دولت هیچ کاری نکن.

فاشیسم و آرمان دموکراتیک

پس فاشیسم در نیرومندترین شکل خود، چه فاشیسم ایتالیایی باشد، چه نازیسم آلمان، چه نونازیسم، ایدئولوژی‌ای تک‌حزبی است. در بین همهٔ ایدئولوژیهای سیاسی، فقط فاشیسم

است که دموکراسی را اصلاً مردود می‌داند. فاشیستها مطمئناً به آرمان دموکراتیک پاسخ می‌دهند، اما به دیدهٔ تحقیر. دموکراسی برای فاشیستها صرفاً نام دیگری از تفرقه و ضعف در جهانی است که فقط قدرت و اتحاد در آن به راستی اهمیت دارد.

یادداشتها

۱. برای بیانی روشن از این نظرنگاه کنید به:

Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in Terence Ball and Richard Dagger, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader*, 3rd ed. (New York: Longman, 1999), selection 17.

۲. اصطلاح «ضد روشنگری» را از مقالهٔ زیر برگرفته‌ایم:
Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment," in Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Harmondsworth: Penguin, 1982), pp. 1-24.
3. Hans Kohn, *Nationalism: Its Meaning and History* (Princeton, NJ: D. Van Nostrand, 1955), p. 36.

۴. چاپ دوم در

William Y. Elliot and Neil McDonald, eds., *Western Political Heritage* (New York: Prentice-Hall, 1949), p. 797.

۵. به نقل از:

A. James Gregor, *Contemporary Radical Ideologies* (New York: Random House, 1968), p. 131.

۶. به نقل از:

William S. Halperin, *Mussolini and Italian Fascism* (Princeton, NJ: D. Van Nostrand, 1964), p. 47.

۷. هر دو نقل‌قول از مقالهٔ زیر:

Denis Mack Smith, "The Theory and Practice of Fascism" in Nathanael Greene, ed., *Fascism: An Anthology* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968), pp. 109-110.
8. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, trans. Ralph Manheim (Boston: Houghton Mifflin, 1943), p. 42;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 48.

۹. به نقل از:

Gregor, *Contemporary Radical Ideologies*, p. 197.

۱۰. بنابر:

Shlomo Avineri, “F. Von Schlegel's book,” *The Language and Wisdom of the Indians*,

«که در دههٔ بیستم [یعنی ۲۹-۱۸۲۰]، منتشر شد، نخست به شرح نظر آریاییها در آلمان می‌پردازد و به سود کشش ملی و نژادی بین آلمانیها و هندیها بر اساس رابطهٔ زبانی بین سانسکریت و گوتیک کهن دلیل می‌آورد. اشلگل نخستین کسی بود که سکهٔ عبارت «اقوام آریایی» را زد.»

Avineri, “Hegel and Nationalism,” in Walter Kaufmann, ed. *Hegel's Political Philosophy* (New York: Atherton Books, 1970), p. 111.

۱۱. به نقل از:
Raymond E. Murphy, et al., “National Socialism,” in *Readings on Fascism and National Socialism* (Chicago: Swallow Press, 1952), p. 65.

۱۲. به نقل از:

Leonard Thompson, *The Political Mythology of Apartheid* (New Haven: Yale University Press, 1985), p. 29.
13. Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 405.

۱۴. بحث حکومت صدام حسین را در کتاب زیر بخوانید:

Walter Laqueur, *Fascism: Past, Present, Future* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 161-163.

لاکور اشاره می‌کند (صفحهٔ ۱۶۳) که «در میان نونازیهای آلمانی، پیروان لو پن، و نوفاشیستهای روسی، صدام حتی سرمشقی آیینی شده است.» راجر گریفین استدلال می‌کند که «ایدئولوژی رسمی» عراق «از بعضی جهات ایدئولوژیکی شباهت شگفت‌انگیزی به نازیسم دارد»، اما نمی‌توان آن را به راستی فاشیستی دانست زیرا «نظر اعمال سیاست توده‌ای از پایین را رد می‌کند و مردم‌باوری (populism) اصیل را به شیوه‌ای کاملاً متفاوت با نازیسم سرکوب می‌کند ...»

Griffin, *The Nature of Fascism* (London: Routledge, 1993), p. 178.
15. Andrew MacDonald (= نام مستعار ویلیام ال. پیرس) *The Turner Diaries*, 2nd ed. (Arlington, VA: National Vanguard Books, 1985).
16. Ibid., p. 29.

17. Ibid., p. 42.
18. Ibid., p. 61.
19. Ibid., p. 62.
20. Ibid., p. 42, p. 45.
21. Ibid., p. 173.

۲۲. برآورد «مرکز حقوقی فقر در جنوب» (Southern Poverty Law Center) که گزارش آن در مقالهٔ زیر آمده:

Mark Shaffer, "Militias Find Recruiting Easy." *The Arizona Republic* (September 29, 1997), p. B 1.

برای مطالعهٔ بیشتر

Aho, James. *The Poitics of Righteousness: Idaho Christian Patriotism.* Seattle: University of Washington Press, 1990.

Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism,* Cleveland and New York: Meridian Books, 1958.

Barkun, Michael. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement.* Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1994.

Bullock, Alan. *Hitler: A Study in Tyranny,* rev. ed. New York: Harper & Row. 1964.

Griffin, Roger. *The Nature of Fascism.* London: Routledge, 1993.

Kohn, Hans. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background.* New York: Collier, 1967.

Laqueur, Walter. *Fascism: Past Present,* Future. New York: Oxford University Press, 1996.

Mack Smith, Denis. *Mussolini.* New York: Alfred A. Knopf, 1982.

Miller, Judith, and Laurie Mylroie. *Saddam Hussein and the Crisis in the Gulf.* New York: Times Books, 1990.

Mosse, George. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich.* New York: Grosset & Dunlap, 1964.

Nolte, Ernst. *Three Faces of Fascism: Action Francaise, Italian Fascism, National Socialism,* trans. Leila Vennewitz. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1965.

Payne, Stanley G. *A History of Fascism, 1914-1945.* Madison, WI: University of Wisconsin Press. 1996.

Pfaff, William. *The Wrath of Nations: Civilization and the Furies of Nationalism.* New York: Simon & Schuster, 1993.

Southern Poverty Law Center. *False Patriots: The Threat of Anti-Government*

Extremists. Montgomery, AL: Southern Poverty Law Center, 1996.

Sternhell, Zeev, et al. *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution,* trans. David Maisel. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

Thompson. Leonard. *The Political Mythology of Apartheid.* New Haven, CT: Yale University Press, 1985.



بخش سوم

ایدئولوژیهای سیاسی
امروز و فردا



فصل هشتم

ایدئولوژیهای آزادیبخش و سیاست هویّت

انسان آزاد زاده می‌شود، با این حال، همه جا در زنجیر است . . . آنکه خود را ارباب دیگران می‌پندارد به همان اندازهٔ آنان برده است.

ژان ژاک روسو، *قرارداد اجتماعی*

طّی سه دههٔ گذشته چند ایدئولوژی واژهٔ «آزادیبخش» را به نامشان افزوده‌اند. فریاد *آزادی سیاهان*[1] نیز مانند *نهضت آزادی زنان*[2] از جوش و خروش دههٔ شصت بر آمد. به دنبال این دو، *نهضت آزادی همجنس‌بازان*[3]، *نهضت آزادی بومیان*[4] *یزدان‌شناسی آزادیبخش*[5] و حتی *نهضت آزادی حیوانات*[6] با انعطاف‌ناپذیری و رشدی دم‌افزون سر بر آورده‌اند. البته، این جنبشها از بسیاری لحاظ جنبشهایی با تفاوتهایی فاحش و تفاوتهای شدید ایدئولوژیکی‌اند و با اینهمه، با وجود تفاوتهایشان، همگی مشخصه‌های مشترکی دارند که تأییدی بر قرابت این ایدئولوژیها به مثابه اعضای خانواده‌ای بزرگ است.

این «شباهت خانوادگی» را باید در جریان بررسی ابعاد هستهٔ مشترک این ایدئولوژیهای آزادیبخش روشن کرد. آیا هر یک از اینها برداشت مشترکی از آزادی دارد؟ هر یک از اینها چهار نقش ایدئولوژی را چگونه برآورده می‌کند؟ و هر یک چه تعریفی از آرمان دموکراتیک دارد؟

مشخصه‌های مشترک ایدئولوژیهای آزادیبخش

مسلم است که علاقه به آزادی چیز تازه‌ای نیست. همهٔ ایدئولوژیهای سیاسی بر اهمیت آزادی تأکید کرده‌اند؛ هر چند هر یک همان‌گونه که دیدیم، تصور بسیار متفاوتی از آزادی دارد. پس، ایدئولوژیهای آزادیبخش معاصر از بعضی لحاظ صرفاً دنباله یا اصلاح نظرات ایدئولوژیهای

1- black liberation 2- women's liberation 3- gay liberation

4- aboriginal or native people's liberation 5- liberation theology 6- animal liberation

پیشین، بویژه لیبرالیسم و سوسیالیسم است اما این ایدئولوژیهای نو رهایی از ستم و سلطه‌ای را می‌جویند که، به نظر هواداران نهضتهای آزادی، ایدئولوژیهای پیشین به خطا از آنها غفلت کرده یا نادیده‌شان گرفته‌اند. به علاوه، این ایدئولوژیها راهکارهایی متمایز و نو برای غلبه بر ستم و پایان دادن به آن پیش می‌نهند.

ایدئولوژیهای آزادیبخش چند مشخصهٔ عام یا اصلی مشترک دارند. نخست اینکه هر یک مخاطبان خاصّی دارند ــ سیاهان، زنان، همجنس‌بازان، بومیان، کشتگران فقیر، یا حتّی کسانی که از بدرفتاری با جانوران به خشم آمده‌اند. (خواهیم دید که ایدئولوژی «آزادی حیوانات» مشکلات نظری خاصی دارد که هیچ ایدئولوژی آزادیبخش دیگری ندارد.) اعضای هر یک از این جماعتهای مخاطب همچون کسانی نیستند که به اختیار خود مثلاً به کنسرتی رفته باشند و خود جمعیت خود را انتخاب کرده باشند. برعکس، ایدئولوژیهای آزادیبخش گروههایی را مخاطب قرار می‌دهند که مادرزاد در مشخصه‌هایی معین، مانند نژاد، جنس، یا جهت‌گیری جنسی با هم اشتراک دارند. ایدئولوژیهای آزادیبخش بر آن‌اند که خواه این مشخصه‌ها اختیاری باشند خواه نباشند، به هر روی، بخش عمده‌ای از هویت اشخاصی را شکل می‌دهند که در آن مشخصه‌ها اشتراک دارند. به سخن دیگر، قضاوت دیگران دربارهٔ شخص ــ و چگونگی تصور هر شخص از خودش ــ تا اندازهٔ زیادی به حالات و احوالی چون رنگ پوست، جنس و جهت‌گیری جنسی بستگی دارد که شخص در انتخاب آنها چندان یا اصلاً اختیاری نداشته است. پس دنبال کردن برنامهٔ لیبرالها در تلاش برای پیشبرد آزادی فردی کافی نیست. بنابر ایدئولوژیهای مختلف آزادیبخش، مردم صرفاً فرد نیستند که بتوانند صرفاً به مثابه فرد آزاد شوند. مردم در گروههای معینی هویت می‌یابند ــ و دیگران آنها را عضو آن گروهها می‌شناسند ــ و باید در مقام اعضای آن گروهها ــ مثلاً سیاه‌پوست، زن، همجنس‌باز، یا بومی ــ آزاد شوند. از این رو، این ایدئولوژیهای آزادیبخش نوعاً با آنچه *سیاست هویت*[1] خوانده می‌شود ارتباط می‌یابد.

مشخصهٔ دوم این فرض است که گروهی سلطه‌گر به هر یک از گروههای مخاطب ستم یا با آنها بدرفتاری می‌کند. واژهٔ «ستم» به ابزارهای ــ عرفی، فکری، حقوقی، حتی زبانی ــ بسیاری

1- the politics of identity

دلالت دارد که بعضی مردم برای «کوبیدن»، «در هم شکستن»، یا به هر روی «ضایع کردن» دیگران به کار می‌گیرند[۱]. از این روست که سفیدپوستان به سیاهان، مردان به زنان، ناهمجنس‌بازان به همجنس‌بازان، استعمارگران به بومیان، زمینداران متمول به کشتگران و انسانها به حیوانات ستم کرده و هنوز هم می‌کنند.

مشخصهٔ سوم مشترک بین همهٔ ایدئولوژیهای آزادیبخش این است که این ایدئولوژیها بر آن‌اند گروهی ستمدیده را نه تنها از فشارها یا محدودیتهای «بیرونی»، مانند قوانین ناعادلانه یا تبعیض‌آمیز، موانع دستیابی به آموزش، مسکن، شغل، و غیره بلکه از محدودیتهای «درونی» نیز آزاد کنند. محدودیتهای درونی، باورها و نگرشهایی است که اشخاص ستمدیده در نهایت ــ بدون نگاه انتقادی و ناآگاهانه ــ به منزلهٔ حقیقت پذیرفته‌اند، که بدین ترتیب اشتیاق آنان را برای آزادی یا رهایی کور می‌کند. پس ایدئولوژیهای آزادیبخش کسانی را مخاطب قرار می‌دهد که به نوعی ستم بر خویشتن یا قربانی شدن را پذیرفته یا در آن مشارکت داشته‌اند مثلاً، بر این اساس بعضی سیاهان ارزشهای «سفیدپوستانه» و نگرشهای نژادپرستانه را نسبت به سیاهان پذیرفته‌اند؛ بعضی زنان تشخیصها و توضیحات مردان را در مورد نارضاییهاشان قبول کرده‌اند؛ بسیاری از همجنس‌بازان احساس گناه می‌کنند چون «درست» نیستند؛ بومیان امریکا و دیگر مردم بومی از رسوم «بدوی» و شجرهٔ «وحشی» خود شرمنده‌اند؛ بسیاری از دهقانان امریکای لاتین «سرنوشت» خود را در زندگی به مثابه «تقدیر» یا ارادهٔ «پروردگار» قبول کرده‌اند. و اگر نه حیوانات، اما دست کم انسانهایی که گوشت آنها را می‌خورند و پوست آنها را می‌پوشند این ادعا را پذیرفته‌اند که انسان نوع «اشرف» است و حق دارد اعضای انواع «پست‌تر» را بخورد یا پوست بکند. سلطهٔ نوع، طبقه، فرهنگ، جهت‌گیری جنسی، جنس، یا نژاد حاکم به ادامهٔ پذیرش اوضاع از سوی گروه ستمدیده در حکم اموری طبیعی، بهنجار، یا ناگزیر بستگی دارد. در هم شکستن سلطه و مشروعیت گروه سلطه‌گر مستلزم دگرگونی در جهان‌بینی و نگرش ستمدیدگان است.

چهارمین مشخصه مشترک ایدئولوژیهای آزادیبخش از اینجا پیدا می‌شود: هدف همه «افزایش آگاهی» و تغییر جهان‌بینی اشخاص است که ــ هر چند با اکراه، نادانسته یا ناآگاهانه ــ در ستم بر خویشتن و قربانی شدن خود به نوعی مشارکت داشته‌اند. این مشارکت ممکن است

صورتهای متعددی به خود بگیرد. مثلاً ممکن است سیاه‌پوستی احساس کند از لحاظ اجتماعی یا عقلی پست‌تر از سفیدپوستان است؛ زنها ممکن است خود را درمانده یا دست کم ضعیفتر از مردان بدانند؛ همجنس‌بازان ممکن است از مردکامگی خود و «درست» نبودن جنسی خویش شرم داشته باشند؛ و توجیهاتی از این قبیل. هدف ایدئولوژیهای مختلف آزادیبخش عبارت است از رویارویی و برخورد انتقادی با سرچشمه‌های این احساسهای نارسایی، حقارت، و یا شرم ــ و بدین‌سان «آزادی» یا «رهایی» اعضای گروههای ستمدیده و یاری رساندن به آنان برای کمک به خودشان میسر می‌شود. بخش عمده‌ای از این کوشش ارتقای همانندی فرد را با گروهش در بر می‌گیرد. مثلاً، زنی که پیش از هر چیز خود را همسر یا مادر یا عضوی از کلیسا می‌داند بعید است خود را زنی ستمدیده بداند. اگر بتوان او را بدانجا رساند که به خودش به مثابه زنی بیندیشد که فرصتها و موقعیتش در زندگی تا اندازهٔ زیادی بر اساس جنس او تعیین می‌شود، در آن صورت احتمال بیشتری وجود دارد که خود را در بدبختی زنان دیگر شریک بداند و در تلاش برای آزادی متقابلشان به آنان بپیوندد.

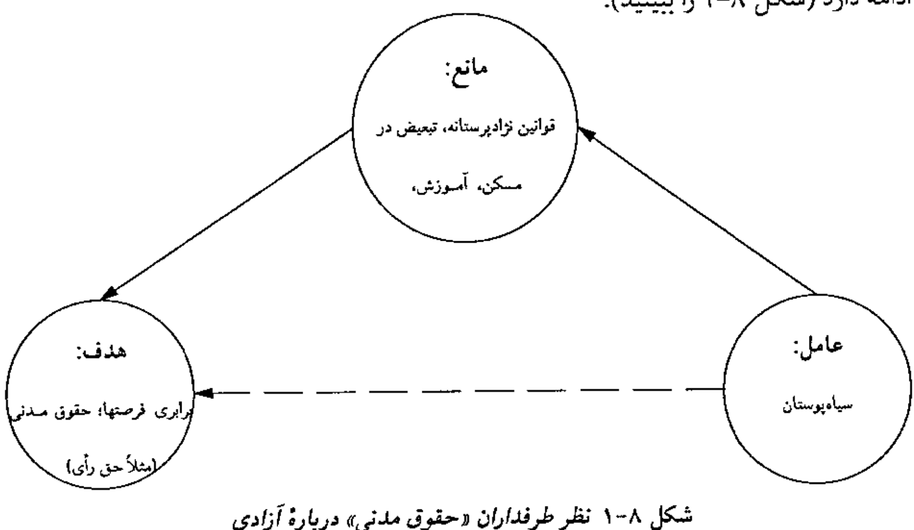
پنجمین و آخرین هدف ایدئولوژیهای آزادیبخش همچنین رهایی ستمگران است ــ آزاد ساختن آنان از توهم برتر بودنشان و به رسمیت شناختن قربانیان پیشینشان به منزلهٔ همنوع (یا در مورد آزادی حیوانات، همبود.) باری هدف همهٔ ایدئولوژیهای آزادیبخش در هم شکستن آن «قیدهای ذهن‌ساخته» است که یک قرن ونیم پیش ویلیام بلیک درباره‌اش نوشته است[۲].

چون هریک از این ایدئولوژیهای آزادیبخش گروه یا مخاطب خاصی را هدف می‌گیرد، ساختار و استدلالها و جذّابیتشان را هنگامی بهتر درک می‌کنیم که به گروههای مخاطب هریک توجه کنیم.

آزادی سیاهان

ایدئولوژی «آزادی سیاهان» دو گونهٔ اصلی دارد. این دو گونه کاملاً از هم متمایز نیستند، زیرا هر دو هدف واحدی را ــ پایان دادن به نژادپرستی که موجب ستم بر سیاهان در ایالات متحد، افریقای جنوبی و جاهای دیگر است ــ دنبال می‌کنند و گاهی شگردهای مشابهی را به کار می‌گیرند. اما در این دو رویکرد به آزادی سیاهان تفاوت چشمگیری در تأکید وجود دارد. اولی،

گونهٔ حقوق مدنی، اساساً، بینشی لیبرالی دارد، یعنی دغدغهٔ حفظ و گسترش حقوقی را دارد که پیش از این از آنها محروم بوده‌اند. بدین ترتیب، نهضت حقوق مدنی امریکا در دههٔ شصت به رهبری دکتر مارتین لوتر کینگ[1] و دیگران بیشتر به تبعیض در مسائلی چون حق رأی، آموزش، حمل و نقل، مسکن و شغل توجه داشت. اینان دستاوردهای شگرفی داشته‌اند و در نبردهای متعددی پیروز شده‌اند؛ اما مبارزه با نگرشها و باورهای نژادپرستانه که گسترده و پایدار در بین سفیدپوستان ــ وشاید تعجب‌آور باشد که بگوییم در بین سیاه‌پوستان نیز ــ رایج است همچنان ادامه دارد (شکل ۸-۱ را ببینید).



شکل ۸-۱ *نظر طرفداران «حقوق مدنی» دربارهٔ آزادی*

از منظر دومین گونه یا *آزادسازی سیاهان*، زیانبارترین صورت نژادپرستی آن است که در درون روان سیاهان جای می‌گزینند و به آنان از درون آسیب می‌زنند. ایدئولوژی «آزادسازی سیاهان» به این نوع پنهان و بویژه زیرکانهٔ نژادپرستی توجه می‌کند و در پی فائق آمدن بر آن است. رنگین پوستان، وشاید بویژه سیاه‌پوستان، مدتهاست نیش تعصب و تبعیض نژادی را احساس کرده‌اند. [این نیش] چه به صورت سرزنشهای نژادی باشد چه قالب‌واره‌های ذهنی و لطیفه، این نوع تعصب، غرور اقلیتهای نژادی و شأن و عزت نفس آنان را جریحه‌دار می‌کند. هر چقدر هم که

1- Martin Luther King, Jr.

شخص سیاه‌پوست برای جلب احترام دیگران زحمت بکشد، باز هم احتمال دارد در قالب اصطلاحات نژادپرستانه به او نگاه شود و ارزیابی کنندش. سیاه‌پوست برای خلاص شدن از بار قالب واره‌های نژادی باید سعی کند «پذیرفته» شود ــ اگر در واقع نمی‌تواند سفیدپوست شود در آن صورت دست کم سفیدپوستان او را بپذیرند، مثلاً موهایش را صاف کند سلیقهٔ «سفیدپوستها» را در موسیقی، خوراک، پوشاک و دوستان از خود نشان بدهد، واز کاربرد اصطلاحات یا عبارتهای اصطلاحی «سیاهان» دوری بجوید. چون چنین اقداماتی تقریباً همیشه ناموفق است، در آن صورت ممکن است او خشم را به درون به سوی خود بگرداند، و از سیاهی خودش بیش از نژادپرستان سفیدپوست نفرت داشته باشد.

اغلب نویسندگان سیاه‌پوست به این خشم دولبه ــ نفرت نه تنها از ستمکاران خویش بلکه از خود و از نژاد خویش ــ اشاره کرده‌اند. ریچارد رایت[1] و جیمز بالدوین[2] رمان‌نویس، لانگستون



مارتین لوتر کینگ (۱۹۲۹-۱۹۶۸)

1- Richard Wright 2- James Baldwin

هیوز[1] شاعر، و مَلکوم ایکس، رهبر سیاه‌پوست مسلمانان که به قتل رسید، در *زندگینامهٔ خود نوشت ملکم ایکس*[2] با بلاغت آن را بیان کرده‌اند. این خشم که سرکوب شده و سیاه‌پوست آن را فرو خورده است گاه به شیوه‌های ویرانگر بارز می‌شود. روانکاوان این فرایند را «بازگشت سرکوفتگان»[3] یا «والایش»[4] می‌نامند. برای آنکه شخص بتواند به ژرفای درون روان خویش نفوذ کند و چنان خشمی راکه مدتها سرکوب شده مرئی سازد احتمالاً به مهارت روانکاو خبره‌ای نیاز هست. بنابراین، شاید تعجب‌انگیز نباشد که روانکاوان بعضی از ژرفترین تحلیلها را دربارهٔ انزجار سیاه‌پوستان از خود ارائه داده باشند. دکتر ویلیام گریر[5] و دکتر پرایس کابز[6] دوتن از چنین روانکاوانی‌اند که آن را سندروم «خشم سیاه»[7] ــ خشمی بر سفیدپوستان که سیاهان بر سر خود و یکدیگر خالی می‌کنند ــ نامیده‌اند[۳]. این امر به همراه فقر، یأس، نبود فرصتهای آموزشی، ودیگر نابرابریهای اقتصادی و اجتماعی می‌تواند به توضیح میزان بسیار زیاد و نگران‌کنندهٔ آدمکشی و اعتیاد در بین سیاهان شهرنشین در ایالات متحد کمک کند.

البته این آسیب‌شناسی به امریکای شمالی محدود نمی‌شود. روانکاو الجزایری، فرانتس فانون[8] در کتاب *پوست سیاه، صورتک سفید*[9] یأس سیاهان افریقا را توصیف می‌کند که سعی کرده‌اند ارزشها و نگرشهای سفیدپوستان اروپایی را اختیار کنند و در این تلاش هویت و عزت نفس‌خود را از دست داده‌اند. ممکن است زبان فرانسهٔ آنها فصیحتر و زیباتر از سروران استعمارگرشان،کت شلوار اروپاییشان کیفیت و برشی بی‌نقص، و رفتارشان مسحورکننده باشد؛ اما، هر قدر بکوشند، هیچ گاه سفیدپوست اروپایی نمی‌شوند. بنا بر شرح فانون، نتیجه، از یک سو، عشقی است ناکام به سفیدپوستان اروپایی و همهٔ چیزهای اروپایی، واز سوی دیگر، نفرتی است پایدار از هر چه سیاه و افریقایی. خودبیزاری‌ای از این دست موجب رفتاری خودتخریبی می‌شود[۴]. بنا به گفتهٔ فانون سیاه‌پوستان برای بیرون‌شد از این بن‌بست تنها باید زندان ذهنشان را بشکنند، آزادی را دیگران عطا نمی‌کنند، بلکه برای آزادی خود باید از توهمات و باورهای

1- Langston Hughes
2- *The Autobiography of Malcolm X*
3- the return of the repressed
4- sublimation
5- William Grier
6- Price Cobbs
7- "Black Rage" syndrome
8- Franz Fanon
9- *Black Skins, White Masks*

دروغینی که مدتهای مدید اسیرشان کرده رهایی یابند. فرایند درمان، بهبود از جراحت روانی شدیدی که سفیدپوستان بر سیاهان (و سیاهان بر خود) وارد آورده‌اند، با شک کردن در فرهنگ سفیدپوستان آغاز می‌شود و با نشان دادن اینکه معیارهای «سفیدپوستان» ضرورتاً درست یا تنها معیارهای هوش، زیبایی، و موفقیت نیست. سیاهان باید تشخیص دهند که «زشت» و «پست» بودنشان «قیدهایی ذهن ساخته»اند ــ یا، با استفاده از استعاره‌ای دیگر، حبابی است از توهم که به محض آنکه چیستی آن معلوم شود می‌ترکد.

ایدئولوژی «آزادی سیاهان» می‌کوشد به طرق گوناگون این حباب را بترکاند. یکی از آنها بازیابی تاریخ سیاهان است ــ سرگذشت سیاهانی که در تاریخ طولانی انقیادشان بر زمان و هم بر اربابان سفیدپوستشان پیروز شده‌اند؛ با وجود تحقیر و اهانتی که برده‌داران و دیگر ستمگران بر آنان انباشته‌اند، شأن انسانی خود را حفظ کرده‌اند؛ و فرهنگ مثبتی ــ نقاشی، موسیقی، شعر و ادبیات ــ را پیش برده‌اند که بر فرهنگ مسلط کنونی دمیده و در آن تأثیر گذاشته است. (در واقع اندیشیدن به موسیقی رایج «امریکایی» در عصر جدید ــ بلوز[۱]، جاز، راک ــ بدون تصدیق ریشه‌هایش در سیاهان تقریباً غیر ممکن است.) طریق دیگر، رد نظرات سفیدپوستان دربارهٔ سیاهان (و نظراتی که بعضی سیاهان دربارهٔ خودشان درون‌پذیر شده‌اند) از طریق فراخواندن و اعادهٔ معیارها و ارزشهای «سیاهان» است. مثلاً، می‌توان این کار را از طریق اثبات این قضایا انجام داد که «سیاه‌پوست زیباست»، موی مجعد یا «وزوزی» جذاب است، و انگلیسی «سیاه‌پوستی» (یا «انگلیسی آبنوسی»[۲]) و لباس را با غرور و به منزلهٔ نشانه‌های هویت و پایداری سیاهان به نمایش بگذارند. ایدئولوژی آزادی سیاهان با تمسک به چنین شیوه‌هایی می‌کوشد به تدریج نوعی احساس غرور و هویت سیاه‌پوستی را بپروراند.

از این منظر، غرور و هویت گامهایی ضروری بر جادهٔ رو به سوی آزادی است. این آزادی نه تنها نصیب سیاهان ستمدیده بلکه نصیب ستمگرانشان نیز می‌شود. طرفداران حقوق مدنی و گونه‌های گوناگون ایدئولوژی آزادی سیاهان بر سر این نکته توافق دارند. همچون خدایگان در حکایت خدایگان و بردهٔ هگل (نگاه کنید به فصل ۵، صفحات ۱۸۳ تا ۱۸۴)، تا هنگامی که

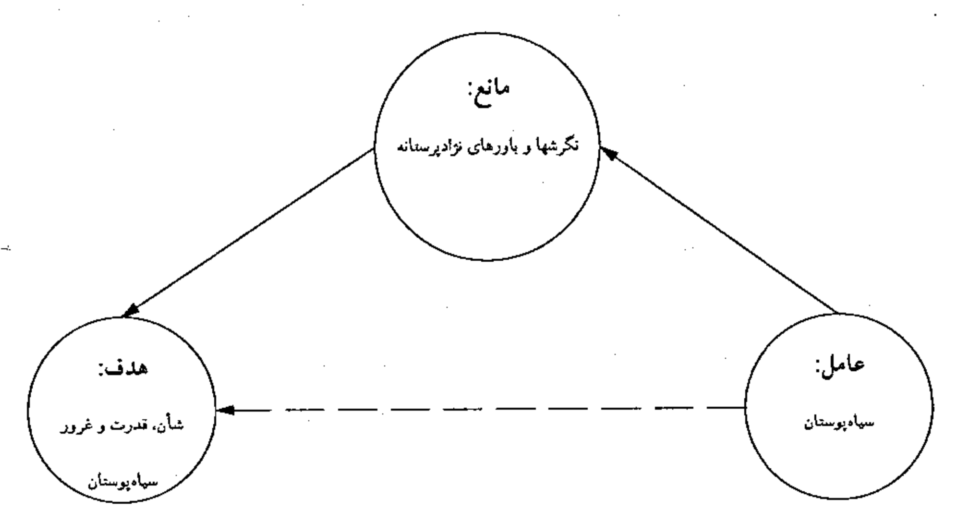
۱- blues، موسیقی حزن‌انگیز سیاهان. ــ م.

2- Ebonics

سفیدپوستان از اقرار به شایستگی سیاهان در مقام انسان برابر امتناع می‌ورزند، نمی‌توانند آزاد باشند. مارتین لوترکینگ که در دانشکدهٔ الهیات فلسفهٔ هگل را آموخته بود، در سخنرانی سال ۱۹۶۲ شرحی بلیغ از این نظر ارائه داد:

بسیاری از رهبران جنوبی به طرز جانسوزی در ابزارهای خویش به دام افتاده‌اند. آنان می‌دانند که تداوم این نظم باستانی و میرا [جداسازی نژادی] رشد سریع جنوب را به تعویق می‌اندازد. با این حال، نمی‌توانند این حقیقت را بیان کنند ـ آنان زندانی دروغهای خویش‌اند، این تناقض‌نمای[1] تاریخی طنزآلودی است که وقتی سیاهان در مبارزه برای آزادی پیروز شوند، آنان که سیاهان را در بند داشته‌اند برای نخستین‌بار خود آزاد می‌شوند[۵].

شاید نهضتهای «قدرت سیاهان» و «غرور سیاهان» در اواخر دههٔ شصت و در دههٔ هفتاد ـ آن گونه که، مثلاً، مسلمانان سیاه‌پوست و «حزب پلنگ سیاه»[2] رواج می‌دادند ـ ستیزه جویی خود را تا حدود زیادی از دست داده باشند، اما میراث آنان باقی است. اگر سیاهان دیگر چندان ستیزه‌جو نیستند، می‌تواند از آن رو باشد که حرف خود را ـ به سفیدپوستان و مهم‌تر از آن، به خودشان ـ زده‌اند. با این حال، در افریقای جنوبی، ایدئولوژی آزادی سیاهان ـ آن طور که، مثلاً



شکل ۸-۲ نظر «هواداران آزادی سیاهان» دربارهٔ آزادی.

1- paradox 2- Black Panther Party

در «کنگرهٔ ملّی افریقا»[1] به ریاست نلسون ماندلا و «نهضت آگاهی سیاهان»[2] پیشتر به رهبری استیو بیکو[3] دیده می‌شود ــ در برابر موانع مستمر همچنان بسیار شاداب و سرزنده است[۶]. درونمایه‌های هویت و غرور سیاهان به همراه سخت کارکردن، مسئولیت‌پذیری و خودداری از مصرف الکل و مواد مخدر و آمیزش جنسی با غیر از همسر خود، «در راهپیمایی یک میلیون نفری مردان» در سال ۱۹۹۵ به رهبری عالی‌جناب لوییس فراخان[4] از «امّت اسلام»[5]، و در «راهپیمایی یک میلیون نفری زنان» در سال ۱۹۹۷ به نحو چشمگیری به نمایش گذاشته شد.

مفهوم آزادی در هستهٔ ایدئولوژی آزادی سیاهان در شکل ۸-۲ به طور خلاصه نمایش داده شده است.

آزادی زن (زن‌باوری)

ممکن است تصور شود که آغاز نهضت «آزادی زن» و ایدئولوژی آن فقط در دههٔ ۱۹۶۰ بوده باشد. در واقع، زن‌باوری تاریخی طولانی دارد. با این حال، این تاریخچه تا همین اواخر نیمه‌پنهان مانده بود و فریاد زنان پوشانده یا نشنیده گرفته می‌شد. به هر روی، چند صدا از آنان به ما رسیده است. ابیگیل آدامز[6] از همسرش، جان آدامز[7]، که عازم «کنگرهٔ قاره‌ای»[8] سال ۱۷۷۶ بود در نامه‌ای چنین می‌خواست: «خانمها را به یاد داشته باشید و بیش از نیاکانتان نسبت به آنان بخشنده و منصف باشید. به شوهران اختیارات نامحدود ندهید. به یاد داشته باشید که همهٔ مردان اگر دستشان برسد خودکامه می‌شوند. اگر به خانمها توجه و دقت کافی نشود، ما مصمم به شورشیم، و خود را به قوانینی که در تصویبشان هیچ نماینده یا نظری نداشته‌ایم مقید نخواهیم دانست»[۷]. مری ولستون‌کرافت[9] هم با روحیهٔ مشابهی توماس پین[10] را برای نگارش *حقوق انسان*[11] و نادیده گرفتن حقوق زنان سرزنش می‌کند و در کتاب *اثباتی بر حقوق زن*[12] (۱۷۹۲) به دفاع از حقوق زنان برمی‌خیزد. سدهٔ نوزدهم شاهد ستیزه‌جوییهای روزافزون زنان

1- African National Congress (ANC)
2- Black Consciousness Movement
3- Steve Biko
4- Louis Farrakhan
5- Nation of Islam
6- Abigail Adams
7- John Adams
8- Continental Congress
9- Mary Wollstonecraft
10- Thomas Paine
11- *The Rights of Man*
12- *A Vindication of the Rights of Woman*



مری ولستونکرافت گادوین (۱۷۹۷-۱۷۵۹)

بود. مبارزان حق رأی برای زنان[1] در انگلستان و امریکا خواستار حق رأی برای زنان شدند، در حالی که گروهی دیگر در پی اعمال نفوذ بر نمایندگان مجلس و گذراندن قوانین تنظیم خانواده بودند. بسیاری از اعضای نهضت زنان امریکا در اوایل سدهٔ نوزدهم ــ سارا گریمکه[2]، مارگارت فولر[3]، لوسی استون[4]، ساجر ترتروث[5]، الیزابت کیدی استنتون[6]، و دیگران ــ در نهضت مبارزه با برده‌داری هم فعال بودند. آن گونه که آنان خاطرنشان می‌کردند وضعیت زنان و بردگان از لحاظ بسیاری شبیه هم بودند: هردو از حق رأی محروم بودند، نمی‌توانستند مناصب دولتی داشته

1- suffragists 2- Sarah Grimké 3- Margaret Fuller
4- Lucy Stone 5- Sojourner Truth 6- Elizabeth Cady Stanton

باشند، حق تملک دارایی به نام خود را نداشتند، یا حق نداشتند ارباب یا شوهر بدرفتار را ترک کنند[۸]. دیگران، مانند سوزان. آنتونی، در نهضت خویشتن‌داری فعال بودند زیرا از همسران و فرزندان بسیاری سوء استفادهٔ جنسی می‌شد یا توجهی به آنان نمی‌شد یا کتک می‌خوردند و شوهران یا پدران الکلی ترکشان می‌کردند. بدین ترتیب، نهضت زنان به مثابه کوششی برای پیشبرد اهداف نه فقط زنان بلکه همچنین از آنِ دیگر ستمدیدگان آغاز شد.

واکنش بسیاری، شاید بیشتر، مردان نادیده گرفتن یا تمسخر زنانی بود که جرأت داشتند چنان مطالبات انقلابی و غریبی را پیش بکشند. مثلاً، جان آدامز، در پاسخ به نامهٔ ابیگیل نوشت: «کاری جز خنده ازم بر نمی‌آید.» با بالاگرفتن نهضت زنان در سدهٔ نوزدهم، این نهضت موضوع لطیفه‌ها و کاریکاتورها قرار گرفت؛ سرمقالهٔ روزنامه‌ها پیش‌بینی می‌کردند که اگر این زنها پیش ببرند، شوهران باید در حالی که همسرانشان کار می‌کردند و به میخانه می‌رفتند تا ویسکی بنوشند و سیگار برگ دود کنند از بچه‌ها نگهداری کنند. با این حال، همهٔ مردان هم مسخره نمی‌کردند؛ بعضی خطر مضحکه شدن را می‌پذیرفتند و از زنان جانبداری می‌کردند. در انگلستان، ویلیام تامسون[۱] کتاب *استغاثهٔ نیمی از نژاد انسان*[۲] (۱۸۲۵) را منتشر کرد و جان استوارت میل از *انقیاد زنان* (۱۸۶۹) انتقاد کرد، همچنانکه فریدریش انگلس در کتاب *منشأ خانواده، دارایی خصوصی و دولت*[۳] (۱۸۸۴) به دفاع از آنان پرداخت. در ایالات متحد، فردریک داگلاس[۴]، بردهٔ پیشین، در جانبداری از نهضت نوپای زنان گفت و نوشت، و ویلیام لوید گریسون[۵]، هوادار مبارزه با برده‌داری، سرمقاله هایی در دفاع از حقوق زنان نگاشت[۹].

در سدهٔ بیستم، گونه‌ها یا انواع چندی از زن‌باوری، اغلب در ترکیب با ایدئولوژیهای دیگری چون سوسیالیسم و آنارشیسم بر آمده است. مثلاً، زن‌باوران سوسیالیست استدلال می‌کنند تا زمانی که سوسیالیسم جای سرمایه‌داری را نگیرد، زنان نمی‌توانند آزاد شوند[۱۰]. زن‌باوران آنارشیست مدعی‌اند که تا زمانی که دولت وجود دارد زنان هم زیر ستم خواهند بود[۱۱]. زنان زن‌باور جدایی‌خواه و همجنس‌باز مدعی‌اند تا زمانی که زنان در رابطه با مرد و وابسته به اویند

1- William Thompson
2- *An Appeal of One-Half of the Human Race*
3- *Origins of the Family, Private Property and the State*
4- Frederick Douglass
5- William Lloyd Garrison

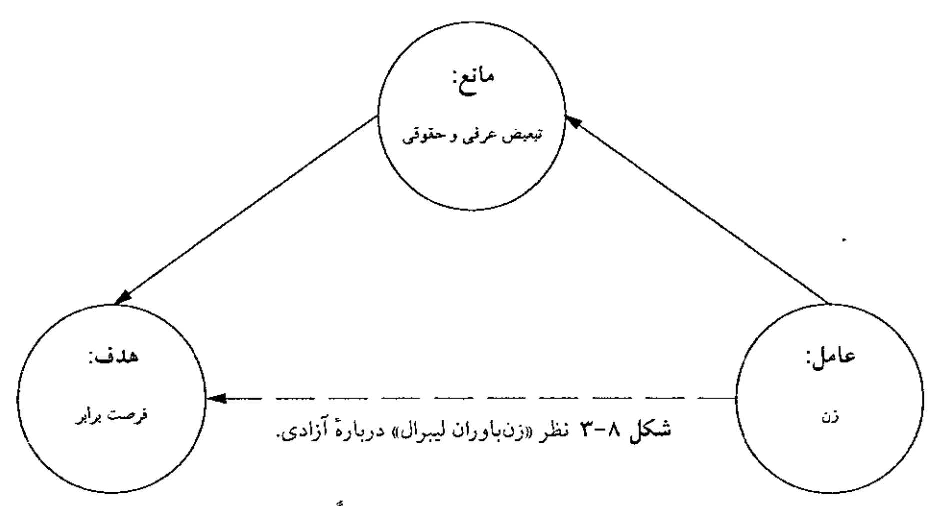
ستم خواهند کشید[۱۲]. اما شاید دو گونهٔ بسیار نافذ و مهم معاصر، دیدگاههای *زن‌باوران لیبرال*[۱] و *زن‌باوران تندرو*[۲] باشند.

جنبش آغازین زنان عموماً نمایندهٔ دیدگاه اول یا زن‌باوری لیبرال است. انگیزشهای این نهضت همانند گونهٔ حقوق مدنی در نهضت آزادی سیاهان به طور عمده آرزوی غلبه بر صورتهای آشکار تبعیض ــ در ازدواج، فرصتهای آموزشی، حقوق قانونی و، بالاتر از همه، حق رأی ــ بوده است. با تصویب متمم نوزدهم قانون اساسی، حق رأی در سال ۱۹۲۰ در ایالات متحد به دست آمد هدف زن‌باوران لیبرال رفع این موانع قانونی و عرفی بوده است. خواستهٔ آنان این بوده که زنان از همان حقوق و فرصتهای مردان برخوردار شوند. نموداری از برداشت آنان از آزادی در شکل ۸-۳ خلاصه شده است.

دومین مرحلهٔ زن‌باوری تندرو وستیزه‌جوتر و ایدئولوژی آن نخست در اواخر دههٔ ۱۹۶۰ ظهورکرد سروکار اینان نه تنها با تبعیض آشکار جنسی بلکه همچنین با برملاسازی و فائق آمدن بر اشکال زیرکانه‌تر این تبعیض با عنوان **جنسیت‌باوری**[۳] بوده است. جنسیت‌باوری مجموعهٔ باورها و نگرشهایی دربارهٔ حقارت فطری و نقصهای گوناگون فرضی ــ عقلی، جسمی، عاطفی، روحی، و غیره ــ در زن است که مانع برابری زنان با مردان می‌شود. زن‌باوری تندرو می‌کوشد این باورها و نگرشهای جنسیت‌گرایانهٔ رایج در بین مردان ــ و از آن مهمتر ــ در بین بسیاری زنان را برملا و نقد کند و بر آنها فایق آید هر چه زنان در این نظرات جنسیت‌گرایانه مشارکت داشته باشند، به همان اندازه دچار انزجار از خود و فقدان احترام برای خود و دیگر زنان می‌شوند.

این گونه نگرشها و باورهای جنسیت‌گرایانه شامل موارد زیر است اما به اینها محدود نمی‌شود: موفقیت درکوششهای علمی، ورزشی، یا دیگر زمینه‌ها، بویژه در رقابت با مردان، «غیر زنانه» است؛ دختران استعداد ریاضی (یا علوم، یا بازی سافت‌بال) ندارند؛ همان اعمالی که وقتی مرد انجام دهد «جسورانه» و «محکم» به شمار می‌آید، وقتی از زنی سر بزند «ریاست‌مآبانه» و «پرخاشگرانه» است؛ عمل مردی که امتیاز بدهد یا سازش کند «سیاستمدارانه» به حساب می‌آید، حال آنکه در مورد زن در شمار «ضعف» است؛ مرد «خشمگین» اما زن

1- liberal feminists 2- radical feminists 3- sexism



شکل ۸-۳ نظر «زن‌باوران لیبرال» دربارهٔ آزادی.

«پتیاره» می‌شود؛ زنی که به او تجاوز به عنف می‌شود احتمالاً دلش می‌خواسته و خود موجب تحریک بوده است؛ و مانند اینها. اینها و بسیاری قالبهای ذهنی، نگرشها و باورهای جنسیت گرایانهٔ دیگر در بین مردان بسیار رایج است. اما زن‌باوران تندرو می‌گویند زنان نه تنها باید جنسیت‌باوری مردان را مخاطب قرار دهند و کوشش کنند بر آن فائق آیند، بلکه باید بر جنسیت‌باوری خود هم غلبه کنند. تا زمانی که زنان تشخیص ندهند که غل و زنجیرهایشان تا اندازه‌ای «قیدهای ذهن‌ساختهٔ» خودشان است نمی‌توان امید داشت که آنها را بگسلند. به سخن دیگر، لازم است زنان باورها و نگرشهای جنسیت‌نگرانه دربارهٔ مسئولیتها و محدودیتهای درونی‌شده و فرضی جنس خود را باز شناسند و بر آنها فائق آیند.

زن‌باوران در مبارزه با جنسیت‌باوری راهکارهای چندی را دنبال کرده‌اند. در دههٔ ۱۹۶۰ و بویژه اوایل دههٔ ۱۹۷۰، برای این منظور «گروههای ارتقای آگاهی» ــ گروههایی کوچک از زنان که برای گفتگو دربارهٔ تجربه‌های خود با مردان و احساسشان به آنان، به زنان، رابطهٔ جنسی، عشق، ازدواج، فرزند، پدر و مادر، شوهر، معشوق، و دوست دور هم جمع می‌شدند ــ تشکیل گردید. تظاهرات و راهپیماییهای «شب را پس بگیرید»[1] برای اعلام جنایت تجاوز به عنف برگذار می‌شد. مراکز مشاورهٔ زنان و پناهکده برای زنان مضروب افتتاح می‌شدند و از زنان دعوت می‌شد دربارهٔ مشکلاتشان حرف بزنند و برایشان چاره‌ای بیندیشند. برنامه‌های درسی زنان در

1- Take Back The Night

دانشکده‌ها و دانشگاه‌ها آغاز شد تا زنان بتوانند تاریخ زن (یا «سرگذشت زن») و دیگر موضوعات را از منظری زن‌باورانه مطالعه کنند. هواداران آزادی زنان با چنین روشهایی با نگرشها و باورها و قالبهای ذهنی جنسیت‌گرایانه‌ای که مرد وزن به یکسان به آن دچارند روی در رو شده و در برابرشان مقاومت کرده‌اند[۱۳].

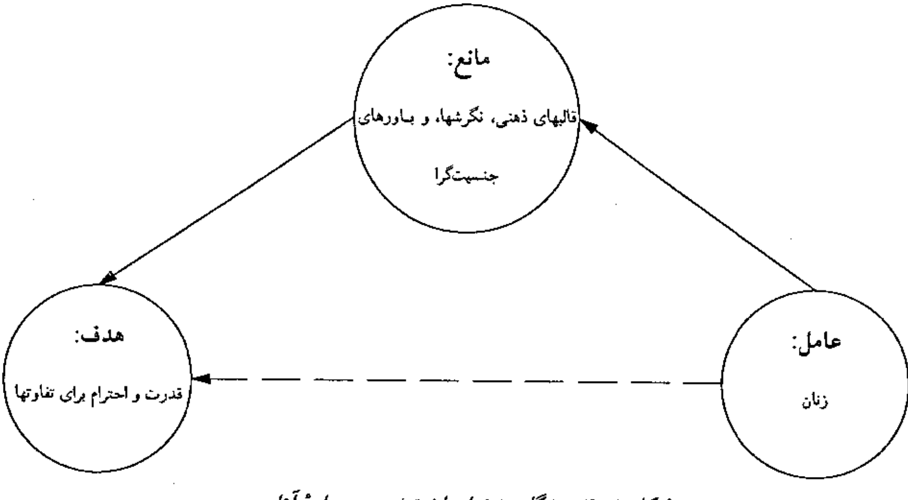
برخلاف زن‌باوران لیبرال، که بیشتر مایل‌اند بر برابری اساسی و یکسان بودن دو جنس تأکید کنند ــ بویژه حقوق برابر، فرصتهای برابر، و دستمزد برابر برای کار مشابه ــ زن‌باوران تندرو به تأکید بر تفاوتها گرایش دارند. مردو زن نه تنها ساختار زیستی متفاوتی دارند بلکه ارزشها، بینشها و نگرشهای متفاوتی هم دارند. بنابر استدلال اینان زن باید برای متفاوت بودن آزاد باشد و این تفاوتها را باید محترم شمرد و محافظت کرد. بارزترین صورت این تفاوتها را می‌توان در نگرش نسبت به جنس یافت. برخلاف زنان، بسیاری مردان آمیزش جنسی را از عشق، اعتماد و احترام جدا می‌بینند. بنابراین عمل جنسی سیمای جدا ناشدنی عشق و احترام متقابل نیست، بلکه هیچ رابطهٔ ضروری با عواطف یا فعالیتهای دیگر ندارد. این نگرش به سهم خود بر نگرش مردان در دیگر حوزه‌ها نیز تأثیر می‌گذارد. مثلاً، مشخصاً بر نگرش نسبت به زنانی که در ادبیات و فیلمهای مستهجن به نمایش در می‌آیند آشکار است. زنان در آنجا به صورت تن محض یا بخشهایی از بدن ــ به مثابه «اشیای جنسی» ــ تصویر می‌شوند تا شخص کامل؛ زنان چنان تصویر می‌شوند که [گویی] از درد، پستی و خواری لذت می‌برند؛ همیشه تابع مردان‌اند که مغرور، بی‌رحم، و بی‌ملاحظه نمایانده می‌شوند. پس، تعجبی ندارد که زن‌باوران تندرو ــ بر خلاف زن‌باوران لیبرال ــ اغلب به نبرد سیاسی و حقوقی با هرزه‌نگاری و هرزه‌نگاران می‌پردازند[۱۴].

در شکل ۸-۴ خلاصه‌ای از نظر آزادی و آزادسازی در هستهٔ ایدئولوژی جناح تندرو زن‌باوران در نهضت آزادی زنان نمایش داده شده است.

آزادی همجنس‌بازان

نهضت آزادی همجنس‌بازان و ایدئولوژی آن در عرصهٔ سیاست نسبتاً تازه‌وارد است. شاید ابتدا این گفته عجیب به نظر برسد، چون قدمت همجنس‌خواهی به همان اندازهٔ ناهمجنس‌خواهی

است. در آتن باستان مثلاً، در زمان سقراط، افلاطون و ارسطو، مردان معترف بودند که آمیزش با جنس مخالف برای بچه‌دار شدن و تداوم نسل ضروری است، اما آنان این را هم خاطرنشان کردند که فعالیتهای ضروری، مثل خوردن و خوابیدن، لزوماً والا و زیبا نیست. به دیدهٔ آنان



شکل ۸-۴ *دیدگاه «زن‌باوران تندرو» دربارهٔ آزادی.*

عشق به همجنس برتر و تعالی‌بخشتر از عشق به جنس دیگر است زیرا رابطهٔ صمیمانه بین دو انسان برابر (مرد با مرد یا زن با زن) را می‌نمایاند تا بین دو انسان نابرابر (مرد با زن)[۱۵]. در روم باستان هم اغلب نگرشهای مشابهی رایج بود.

به هر روی، اگر جهان کلاسیک هم پذیرای همجنس‌بازی بود، دینهایی که در خاور میانه ظهور کردند نگاه کاملاً متفاوتی نسبت به موضوع داشتند. بنابر تفسیر سنتی از آموزه‌های یهود، مسیحیت و اسلام همجنس‌بازی در حکم گناه، انحراف و پدیده‌ای غیر طبیعی محکوم بوده است[۱۶]. بر اساس همین آموزه‌ها همجنس‌بازان را مورد پیگرد قرار داده‌اند. در قرون وسطی گاه همجنس‌بازان را زنده زنده در آتش می‌سوزاندند، و تا همین اواخر در اغلب کشورهای غربی همجنس‌بازی جنایتی بود که مجازات زندان در پی داشت. در بعضی کشورهای خاور میانه و نزدیک، هنوز هم چنین است. در چندین ایالت در ایالات متحد امریکا هنوز هم قوانین مربوط به «لواط» رابطهٔ جنسی بین اشخاص همجنس را ممنوع می‌کند. حتی درکشورهایی که مجازاتهای قانونی لغو شده است یا اجرا نمی‌شود، دیگر صورتهای تبعیض همچنان رایج است. در جوامع

متعددی، همجنس‌بازان برای تأمین شغل، مسکن و مراقبت پزشکی با مشکل روبه‌رویند ـ در سالهای اخیر از ترس ایدز مشکلات شدیدتر هم شده است. مادران و پدران همجنس‌باز را اغلب از حق سرپرستی کودکانشان محروم کرده‌اند. گاهی معلمانی که بـه همجنس‌بازی اقـرار می‌کنند شغل خـود را از دست می‌دهند، همچنانکه در نیروهای مسلح و دیگر مشاغل دولتی نیز چنین است.

در برابر این موانع، نهضت آزادی همجنس‌بازان به تدریج از خاستگاههای متعددی پدیدار شد. یکی از این خاستگاهها «دختران بیلیتیس»[1] بود که برای حفظ و پیشبرد منافع مساحقه‌کاران سازمان یافته بود. یکی دیگر، به نام انجمن مـاتاچین[2]، در سـال ۱۹۵۰ سـازمان یـافت کـه همبستگی و حرمت نفس را در بین همجنس‌بازان ارتقا بخشید هر دو نهضت هوادار حقوق مدنی و قانونی، پذیرفته شدن روان‌شناختی و احترام و خودیاری بود. انجمن ماتاچین به شدت با این اندیشه که همجنس‌بازی نوعی بیماری روانی است و بنابراین لازم است «درمان» شود مـبارزه کرد. در سال ۱۹۷۳ انجمن روان‌پزشکی امریکا موافقت کرد و همجنس‌بازی را از سیاههٔ اختلالات روانی خارج کرد.

تابستان سال ۱۹۶۹ زمان سرنوشت‌سازی برای جنبش آزادی همجنس‌بازان در ایالات متحد بود. صبح زود بیست‌وهشتم ژوئن، پلیس به میهمانخانهٔ استون‌وال[3] میخانهٔ همجنس‌بازان در شهر نیویورک ریخت تا صاحب آنجا را مرعوب و تعدادی از آنان را دستگیر کنند. ایـن گـونه یورشهای پلیس به هیچ روی غیر معمول نبود. با این حال، این بار صاحبان میخانه مقاومت کردند. در اندک مدتی شورشی تمام‌عیار به راه افتاد. پلیسها، زیر ضرب پاره‌آجر و بطری، با شتاب عقب نشستند. شورش سه روز ادامه داشت، در این مدت بسـیاری از زنـان و مـردان همجنس‌باز در خود احساس تازه‌یافته‌ای از قدرت و غرور را یافتند. می‌توان گفت که شورش سال ۱۹۶۹ استون‌وال آغاز نهضت جدید آزادی همجنس‌بازان در امریکا است[۱۷].

بسیاری از همجنس‌بازان زن و مرد با برچسب همجنس*بازی* و یا هر آنچه در نظر آنان قید و بندهای خودساخته است مخالفت می‌کنند. بعضی طرفدار صورتهای پر زرق و برق برای ابراز

1- Daughters of Bilitis
2- Mattachine Society
3- Stonewall Inn

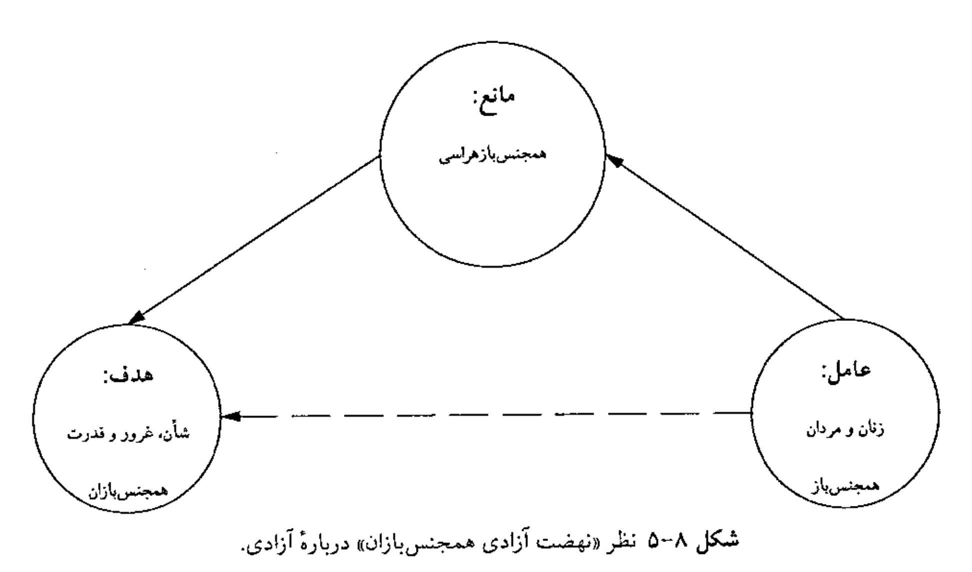
هویت همجنس‌بازی خویش‌اند. «ملکه‌های زنانه‌پوش»[۱] آشکارا رابطهٔ جنسی «درست» را به سخره می‌گیرند، و سیاه‌پوشان «پسران چرم‌پوش»[۲]، «موتورسواران»[۳] و مساحقه‌کاران «مردانه‌پوش»[۴] قالبهای ذهنی رایج در مورد «زن‌گونگی»[۵] مردان همجنس‌باز را به مبارزه می‌طلبند. اغلب این نوع بیان صریح هویت و آمیزش همجنس‌بازانه با سانسور یا سرکوب رسمی، بویژه از سوی پلیس و «جوانانی که همجنس‌بازان را کتک می‌زنند»[۶] روبه‌رو می‌شوند.

نهضت آزادی همجنس‌بازان دو هدف را دنبال می‌کند. زنان و مردان همجنس‌باز سازمان یافته‌اند تا قوانین تبعیض‌آمیز را لغو کنند و به فرصتهایی دست یابند که در گذشته از آنان دریغ می‌شد. و علاوه بر مخالفت با تبعیض آشکار، آزادیخواهان همجنس‌باز کوشیده‌اند بر نگرشها و باورهای نادرست در مورد همجنس‌بازان فائق آیند. این باورهای ناشی از **همجنس‌بازهراسی**[۷] شامل موارد زیر است. اما محدود به اینها نیست: همه یا بیشتر همجنس‌بازان کودکان را آزار جنسی می‌دهند؛ همجنس‌بازان عموماً در پی آن‌اند که کودکان و جوانان را به صفوف خود بکشانند؛ همهٔ همجنس‌بازان از نظر جنسی هرزه‌اند؛ همجنس‌بازی نوعی انحراف و ترجیح نابهنجار جنسی است که می‌تواند و باید از طریق روان‌پزشکی یا طریقه‌های دیگر اصلاح شود؛ اغلب همجنس‌بازان در عمق وجودشان در واقع خواهان درست شدن‌اند، همجنس‌بازان اگر به اندازهٔ لازم تلاش کنند می‌توانند درست شوند؛ و مانند اینها. این گونه باورهای همجنس‌باز هراسانه نه تنها در بین بسیاری از غیر همجنس‌بازان رایج است، بلکه حتی بعضی همجنس‌بازان هم که این نگرشها را درونی کرده‌اند از خود و اشخاص دیگر مثل خودشان نفرت یافته‌اند. هدف ایدئولوژی نوپای آزادی همجنس‌بازی هم غلبه بر تبعیض آشکار و هم بر باورها و نگرشهای همجنس‌باز هراسانه‌ای است که در بین بسیاری از غیر همجنس‌بازان رایج است و بعضی همجنس‌بازان نیز آنها را درونی کرده‌اند[۱۸]. این نهضت تشویق و پشتیبانی از زنان و مردان همجنس‌بازی را فرا آورده است که می‌خواهند از «نهانگاه بیرون آیند» و جهت‌گیری جنسی خود را علنی کنند. از جمله وسایل دستیابی به این هدف ایجاد مراکز مشاوره برای همجنس‌بازان، گروههای پشتیبان و تظاهرات و راهپیماییهای «غرور همجنس‌بازانه» است. آزادیخواهان

1- Drag queens 2- leather boys 3- bikers 4- butch
5- effeminacy 6- gay-bashers 7- homophobic

همجنس‌باز برای نهضت خود نماد مثلث صورتی وارونه را برگزیده‌اند تا یادآور ستمی باشد که نازیها همجنس‌بازان را مجبور می‌کردند در اردوگاههای نازی بازوبندهای مثلث صورتی ببندند.

امروز اگر نگوییم ایدئولوژی، ترفندهای نهضت آزادی همجنس‌بازی، نسبتاً متنوع است. بعضی همجنس‌بازان از لحاظ سیاسی محافظه‌کارند، در پی پذیرفته شدن و «جایی بر سر میز»ند، آن طور که جمهوریخواهان کلبهٔ چوبی[1] می‌گویند[۱۹]. دیگران اصلاح‌طلبان لیبرالی‌اند که



شکل ۸-۵ نظر «نهضت آزادی همجنس‌بازان» دربارهٔ آزادی.

می‌کوشند در نهادهای غالب جامعه، از جمله نهادهای نظامی جای بگیرند[۲۰]. گروهی دیگر می‌خواهند بیرون از جریان غالب در مقام منتقد مبارز جامعهٔ همجنس‌بازهراس باقی بمانند. جماعت اواخواهر[2]، جامعهٔ مساحقه‌کاران[3]، عمل[4]، و گروههای دیگر موضع مبارزهٔ «رو در رو» را برگزیده‌اند تا اندوه همجنس‌بازان را اعلام نمایند[۲۱]. به هر روی، این چنین تفاوتهایی در درون نهضت آزادی همجنس‌بازان بیشتر بر سر راهکارها و ترفندهاست و کمتر به اندیشه‌ها و اصول بنیادینی می‌پردازند که شامل آزادی است. از این رو، مفهوم آزادی یا رهایی در هستهٔ ایدئولوژی آزادی همجنس‌بازی را می‌توان در شکل ۸-۵ خلاصه کرد.

1- Log Cabin Republicans
2- Queer Nation
3- Lesbian Nation
4- Act Up

آزادی بومیان

طی چهل سال گذشته، نهضتهای متعدد بومیان بارز و به طور روزافزون ستیزه‌جو شده‌اند. این اقوام بومی بومیان استرالیا، مائوریهای نیوزلند، نخستین ملل[1] درکانادا و بومیان امریکا در ایالات متحد را دربر می‌گیرند. با وجود فاصلهٔ جغرافیایی بسیار زیادی که بین آنهاست، مطالبات این مردمان از چند نظر شباهتهای تکان‌دهنده‌ای دارد. نخست و آشکارتر از همه اینکه آنان در زمینهایی سکونت دارند که نیاکانشان نخستین ساکنان شناختهٔ آن بوده‌اند. دوم، سرزمینهای اجدادیشان را بعداً استعمارگران اروپایی تصرف کرده و از آنان گرفته‌اند. سوم، بدین‌سان، این مردمان بومی در زمینهای خود بیگانه و خارجی شده‌اند. مبلغان مسیحی، دین، فرهنگ و سنتهای آنان را با عناوین «ابتدایی»، «نامتمدن» و «وحشی» مسخره کردند؛ در مواردی هم مجبورشان کردند روشها و باورهایی اختیار کنند که برایشان ناآشنا و بیگانه بود. چهارم این مردم که سرزمینشان را گرفته‌اند، از غرور محروم شده و قدرت سیاسیشان انکار، و فرهنگشان خوار یا نابود شده حس هویت خود ـ اینکه در مقام یک ملت که و چه‌اند ـ را از دست داده‌اند. و سرانجام، پنجم اینکه نابودی فرهنگ و هویت آنان مجموعه‌ای از تباهیهای اجتماعی را به همراه آورده: میزان زیاد بیکاری، اعتیاد به الکل، خودکشی، و دیگر مسائل اجتماعی ناشناخته برای پدرانشان این زمان طاعون مردم بومی شده‌اند. هدف گروههای متعدد آزادی بومیان شکستن دور باطل فقر، انقیاد اقتصادی و اجتماعی، و بی‌قدرتی سیاسی از طریق فراخواندن و اعادهٔ هویت گروهی از دست رفته یا در محاق فراموشی فرو رفته است.

در سدهٔ نوزدهم و بویژه اوایل سدهٔ بیستم، مهاجرت سفیدپوستان به سرزمینهای مردمان بومی امریکای شمالی، استرالیا، نیوزیلند، وجاهای دیگر موجب نوعی رقابت بر سر منابع همیشه کمیاب ـ زمین، شکار، الوار، مواد کانی ـ گردید. شمار روزافزون مهاجران اروپایی و فناوری پیچیده‌شان ـ اسلحه، راه‌آهن، کشتیهای بخار و مانند اینها ـ آنان را بر مردمان بومی که در برابرشان قرار داشتند مسلط گردانید. در نتیجه مردمان بومی نه تنها از نظر نظامی، بلکه از لحاظ سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی نیز شکست خوردند. بومیان از اجرای بسیاری رسوم و

1- First Nations

عادات اجداد خود نهی شدند؛ کودکانشان را به اجبار به مدرسه‌های مبلغان مسیحی یا مدرسه‌های دیگر فرستادند و در آنجا سخن گفتن به زبان پدران و نیاکانشان ممنوع بود؛ به انواع وسایل آنان را وادار کردند تا نسبت به مهاجران سفیدپوست و «متمدن» احساس حقارت کنند و از شیوه‌های «وحشیانهٔ» زندگی نیاکانشان شرمنده باشند. بسیاری از بچه‌های بومی را به فرزندخواندگی خانواده‌های سفیدپوست دادند، که اغلب از آنان به عنوان نیروی کار ارزان استفاده می‌کردند. در مجموع، این سیاستها برابر با «نسل‌کشی فرهنگی» است ــ اگر نگوییم ریشه‌کن کردن عملی قومهایی به طور کامل.

مثلاً آنچه بر سر بومیان استرالیا آمد را در نظر آورید بین سال‌های ۱۹۱۰ تا اوایل دهۀ ۱۹۷۰ حدود ۱۰۰,۰۰۰ کودک بومی ــ یک‌سوم کّل جمعیت بومی کنونی ــ را به این بهانه که بومیان «نژاد نفرین شده‌اند» به زور از خانواده‌هایشان جدا کردند. بچه‌هایی را که پوست روشنتری داشتند به خانواده‌های سفیدپوست استرالیایی سپردند. بچه هایی را که پوستشان تیره‌تر بود به یتیم خانه‌ها بردند اما در اختیار خانواده‌ها قرار ندادند. هر دو گروه کودکان مجبور بودند به انگلیسی سخن بگویند و سخن گفتن به زبان بومی و اجرای مراسم دینی و سنتی پدر و مادرهای طبیعیشان ممنوع شد. «نسل ربوده» نتیجهٔ این سیاست «نجات» کودکان بومی از دست پدر و مادرهایشان شد.

عبارت «نسل ربوده» را جان هوارد[1]، نخست‌وزیر استرالیا، در پوزش‌خواهی شخصی خود از بومیان در ماه مۀ ۱۹۹۷ به کار برد. هوارد در برابر انجمن آشتی استرالیا گفت: «برای طرز برخورد نسلهای گذشته با مردم بومی و بی‌عدالتیهایی که متحمل شده‌اند، در اندوه عمیق هموطنان استرالیاییم شریکم». رهبران بومی گرچه این پوزش را شروع خوبی دانستند، آن را صرفاً پوزشی شخصی انگاشتند. بومیان خواستار پوزش‌خواهی رسمی حکومت استرالیا (نخست‌وزیر و مجلس) و پرداخت خسارت نقدی برای آسیبهای جمعی و فردیشان‌اند. کمیسیون حقوق بشر دولت مرکزی استرالیا موافقت و توصیه کرده است که بودجه‌ای برای جبران خسارت قربانیان سیاست حکومتهای پیشین تعیین شود. حکومت استرالیا این پیشنهاد را بر این اساس رد می‌کند

1- John Howard

که نسل کنونی استرالیاییهای سفیدپوست نباید تاوان آنچه پدران و نیاکانشان بر سر بومیان آورده‌اند بپردازند[۲۲].

تنها استرالیا نبوده که بامردم بومی خود بدرفتاری کرده است. نسلهای گذشتهٔ کاناداییها و امریکاییها از جملهٔ دیگرانی‌اند که با مردمان بومی خود معاملهٔ بهتری نکرده‌اند. بعضی از این بدرفتاریها حاصل کوششهایی خیرخواهانه، گرچه گمراهانه، برای «تربیت» و «متمدن کردن» مردمان به اصطلاح «وحشی» و «برای خیر خودشان» بوده است. بعضی از این سیاستهای پدرسالارانه هر چقدر هم که خیرخواهانه بوده باشد، نتایج شدیداً زیان‌باری داشته است. از دست دادن هویت، قدرت و غرور، مجموعه‌ای از تباهیهای اجتماعی را به بار آورده است، از آن جمله: میزان زیاد بیکاری، بیماریهای روانی، اعتیاد به الکل و سندروم جنینی الکل[۱]، خودکشی و قتل. پوزش‌خواهی رسمی حکومت کانادا در سال ۱۹۹۸ از مردمان بومی برای ستمکاریهای گذشته کفارهٔ این بدرفتاریهاست. حکومت مناطق شمال غربی کانادا را هم تقسیم کرده که منطقهٔ تازه‌ای به وجود آورد ـ نوناووت[۲] یا «سرزمین ما» ـ تا حکومت مردم بومی در سال ۱۹۹۹ در آنجا آغاز شود[۲۳].

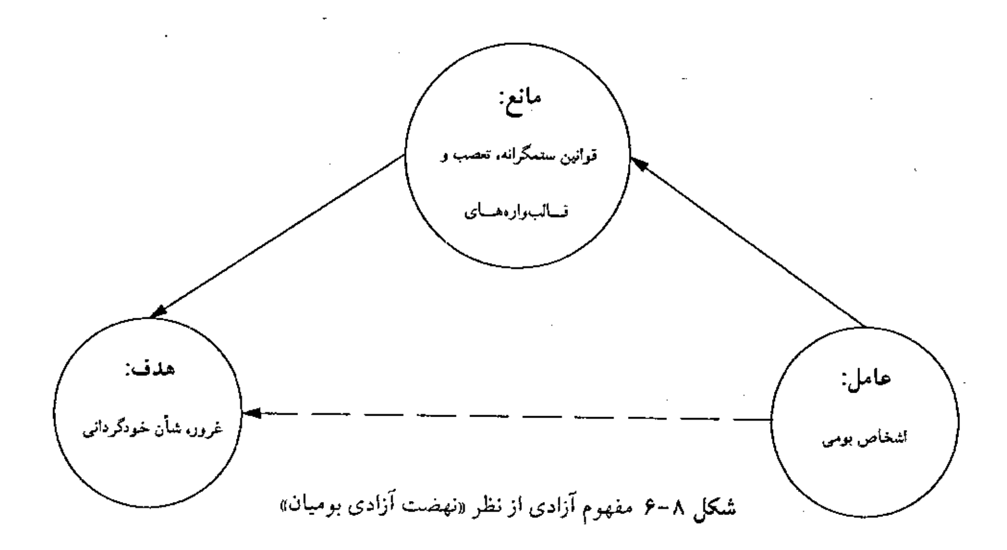
نهضت سرخپوستان مبارز امریکا[۳] در پی اعادهٔ حس هویت، قدرت، غرور و شأن امریکاییهای بومی است که می‌گویند از آنان گرفته شده است. اینان برای این کار شیوه‌های متنوعی دارند. یک راهکار جنبهٔ فرهنگی گسترده است و هدفش پرورش حس هویت و غرور از طریق فراخوان قبیله‌ای و جادوگران قبایل[۴]، مراسم طبالی، خانه‌های بهداشت و مهمتر از اینها «مکتبخانهٔ کوچولوهای سرخپوست» برای پرورش بچه‌های سرخپوست است. نهضت سرخپوستان امریکا قالب‌واره‌های سرخپوستی را در مطبوعات، سینما و تلویزیون برملا و از آن انتقاد کرده است. از نگاه تاریخی، هالیوود بومیان امریکا را یا به صورت قاتلان خونخوار یا وحشیان اصیل ترسیم کرده است. هر دو تصویر کاریکاتورهای خامی است که واقعیت پیچیده را بیش از حد ساده، و تاریخ روابط سفیدپوستان و سرخپوستان را در امریکای شمالی مخدوش می‌کند. نهضت سرخپوستان امریکا با قالب‌واره‌های ذهنی تحقیر آمیزبومیان امریکا به صورت اسم و مظهر چندین سازمان

1- fetal alcohol syndrome
2- Nunavut
3- American Indian Movement (AIM)
4- Powwows

بزرگ ورزشی، از جمله سرخپوستان کلیولند، شجاعان آتلانتا، و سرخپوستان واشنگتن مبارزه می‌کند. تجسم کنید اگر اسم بعضی تیمها را یهودیان کلیولند یا دهاتیهای واشینگتن یا رنگ‌پریدگان آتلانتا می‌گذاشتند، چه غوغایی به پا می‌شد. سرخپوستان می‌گویند این نشان می‌دهد که بومیان امریکا از احترام گروههای اجتماعی دیگر محروم‌اند.

به رخ کشیدن قراردادشان و دیگر حقوقشان به نبردهای حقوقی بین بومیان امریکا و حکومتهای محلی، ایالتی، و مرکزی کشیده است. مثلاً، اخیراً بومیان در ویسکانسین و مینه‌سوتا خواستار حق ماهیگیری با نیزه شده‌اند که طی قراردادهای سدهٔ نوزدهم برای آنان تضمین شده بود. این کار خشم ماهیگیران سفیدپوست را برانگیخته و به برخوردهای حقوقی ــ و گاهی به رویارویی عملی در محل مرافعه ــ کشیده است. تاکنون دادگاههای ایالتی و مرکزی حکم کرده‌اند که قراردادها همچنان معتبر است و حق قبیله‌ای ماهیگیری با نیزه را رعایت کرده‌اند. با این حال، بعضی بومیان امریکا معتقدند فقط در دادگاههای قبیله‌ای خودشان می‌توانند به عدالت دست یابند. آنان می‌گویند سرخپوستانی که قانون را نقض می‌کنند نباید در دادگاههای «سفیدپوستان» محاکمه شوند. بلکه، خاطیان سرخپوست باید در دادگاههای ریش‌سفیدان قبیله محاکمه و به مجازاتهای سنتی محکوم شوند ــ مثلاً خاطی برای مدتی معین به تنهایی در جنگل زندگی کند تا بتواند به خطاهایش و به وظایف اجتماعیش بیندیشد. (در مواردی نادر، دادگاههای امریکا اجازهٔ چنین مجازاتهایی را برای بار نخست در مورد بزهکاران نوجوان به مثابه چاره‌ای دیگر مجاز دانسته‌اند.)

چنین باورها و عملکردهایی با لیبرالیسم کلاسیک، با تأکید آن بر فردگرایی، عدالت بی‌اعتنا به رنگ پوست و برابری در پیشگاه قانون مغایر است. منتقدان مدعی‌اند که مجاز دانستن محاکمهٔ بومیان امریکا در دادگاههای قبیله‌ای به منزلهٔ برخورد خاصی با این گروه است. و گروهها برخلاف افراد، دارای حق نیستند. اما امریکاییان بومی و دیگر بومیان اصرار دارند که حقوق و شأن فردی آنان مستلزم احترام به حقوق و شأن قومی آنان است. هویت یکایک اعضای قومی بومی مقید به هویت قوم اوست ــ یا باید باشد. پس برای آزادی فرد نخست لازم است قومش به منزلهٔ گروهی اجتماعی از موانعی که استعمارگران سرزمینشان بر آنان تحمیل کرده‌اند رها شوند. این مفهوم آزادی در شکل ۸-۶ آمده است.



شکل ۸-۶ مفهوم آزادی از نظر «نهضت آزادی بومیان»

یزدان‌شناسی آزادیبخش

طی سی سال گذشته نوع متفاوتی از نهضتهای آزادیبخش به صورت یزدان‌شناسی آزادیبخش ظهور کرده است. هدف این نهضت معطوف ساختن توجه بـه نکبت بـیچارگان، بـویژه در کشورهای جهان سوم، و الهام بخشیدن به مردم، از جمله فقیران، برای پایان دادن به فقرشان است. هر چند که دیگر فرقه‌های مسیحی نیز از یزدان‌شناسی آزادیبخش تأثیر پذیرفته‌اند، این نهضت بیش از همه در کلیسای کاتولیک رُم پدید آمده است. کانون توجه این نهضت امریکای لاتین بوده است، جمعیت غالبش کاتولیک است و بسیاری در فقری نومیدانه زندگی می‌کنند؛ اما یزدان‌شناسی آزادیبخش در افریقا، آسیا، اروپا، و امریکای شمالی هم طرفدارانی دارد.

دغدغهٔ یزدان‌شناسی آزادیبخش فراتر از دغدغهٔ مسیحیت سنتی برای نجات روح در دنیای پس از مرگ است و علاوه بر آن، و شاید با تأکیدی بیشتر، همگان را در این زندگی خاکی به اقدام سیاسی و حتی انقلابی به خاطر بیچارگان فرا می‌خواند. پس، تعجبی ندارد که در درون کلیسای کاتولیک، به ویژه در امریکای لاتین، موضوعی بسیار مناقشه‌برانگیز باشد. بعضی این نهضت را کوششی برای آمیختن تعالیم عیسی (ع) با آموزه‌های مارکس می‌دانـند و مـنتقدانش شکوه دارند که صبغهٔ مارکسی این نهضت بیشتر از جلوه‌های عیسویش است. به هر روی، به نظر هواداران یزدان‌شناسی آزادیبخش، آنان فقط از سرمشق عیسی (ع) در کوشش برای عدالت

اجتماعی پیروی می‌کنند. برای این کار باید از بینشهای نظریه‌پردازان اجتماعی متجدد، از جمله مارکس، که سرچشمهٔ فقر و ستم انسان را آشکار می‌سازد، بهره جویند. بدین‌سان، معتقدند که انتقاد جدیشان از کلیسا و بخشهای مترف جامعه بنا بر روح عیسی (ع) صورت می‌گیرد. به قول ناظری همدرد، یزدان‌شناسی آزادیبخش عبارت است از:

۱- تفسیر ایمان مسیحی از منظر رنج، مبارزه و امید بینوایان.

۲- انتقاد از جامعه و ایدئولوژیهای نگاهدارنده‌اش.

۳- انتقاد از فعالیت کلیسا و مسیحیان از دیدگاه بینوایان[۲۴].

گوستاو گوتیرز[1] از اهالی پرو و دیگر هواداران یزدان‌شناسی آزادیبخش این «انتقاد از فعالیت کلیسا و مسیحیان» را پیش گرفته‌اند تا کلیسای کاتولیک و به طور کلی مسیحیان را تشویق کنند نقش فعالتری در رهایی بینوایان از فقر اختیار کنند. آنان می‌گویند باید «فقرا انتخاب ارجح» کلیسا باشند. به هر روی، برای این کار کلیسا باید از تأکید سنتی بر مراسم و آیینهای قدسی فاصله بگیرد. به سخن دیگر، کلیسا برای کمک به مردم به منظور نیل به «رحمت» و با «رحمت» زیستن تقریباً به طور انحصاری بر راست‌آیینی ــ یعنی آموزش «اعتقادات صحیح» به مردم ــ تمرکز کرده است. از نظر یزدان‌شناسی آزادیبخش این کار در عین حال که بسیار خوب و سالم است به غفلت از فقیران که هر روزشان را به مبارزه با بینوایی و ناامیدی می‌گذرانند انجامیده است. کلیسا علاوه بر راست‌آیینی باید راست‌کردمانی[2] ــ یعنی زندگی «صحیح» یا «حق» را هم در این دنیا ــ اشاعه دهد.

اما چه نوع اقدامی «حق» یا «صحیح» است؟ کلیسا چگونه باید «انتخاب ارجح فقیران» را اعمال کند؟ هواداران یزدان‌شناسی آزادیبخش برای پاسخ به این پرسشها به شدت متکی بر آثار (اندیشمندان اجتماعی جدیدند. بدین‌سان خاطرنشان می‌کنند که رهبران سیاسی و اقتصادی در کشورهای امریکای لاتین معمولاً به «توسعه» به چشم شیوه‌ای برای تقویت اقتصاد کشور و بالا بردن سطح زندگی مردمشان نگریسته‌اند. «توسعه» به معنی تلاش کشورها برای ارتقای تولید و رشد صنعتی است با این باور که این کار موجب ایجاد ثروت می‌شود که قطره‌هایش به صورت

1- Gustavo Gutierrez

2- Orthopraxis

فرصتهای شغلی و منافع دیگر به سوی بینوایان «فرو می‌پاشد». اما در یزدان‌شناسی آزادیبخش استدلال می‌کنند که «توسعه» موجب «وابستگی» شده است. یعنی، کشورهای امریکای لاتین برای توسعهٔ اقتصادیشان مجبور شده‌اند به سرمایه‌گذاری و وام از کشورهای سرمایه‌داری، اروپا و امریکای شمالی متکی باشند، و همچنین وابستهٔ قدرتهای بیگانه شده‌اند، حاصل این تلاش به جای توسعهٔ اقتصاد خود امریکای لاتین، غارت پیوستهٔ منابع آنان، مانند جنگلهای بارانی برزیل، برای بازپرداخت دیون خارجی است. از این بدتر آنکه این «توسعه» هرگز نفعی برای بینوایان نداشته است. در عوض، شکاف عظیمی بین ثروتمندان و طبقهٔ متوسط از یک سو و بینوایان، و بی‌قدرتان، از سوی دیگر، وجود دارد.

پس چه باید کرد؟ یزدان‌شناسی آزادیبخش هیچ برنامهٔ مشخص یا نظام‌مندی برای تغییر ندارد. شماری از هواداران این نهضت ظاهراً متمایل بوده‌اند انقلاب خشونت‌بار را به مثابه وسیله‌ای ضروری برای کسب عدالت برای بینوایان بپذیرند با این حال اکثریت هواداران یزدان‌شناسی آزادیبخش نیز همانند دیگر ایدئولوژیهای آزادیبخش مأموریت خود را «ارتقای آگاهی» می‌دانند. به گفتهٔ آنان باید با پیروی از سرمشق عیسی (ع) به میان بینوایان رفت و با آنان زندگی کرد و آموزششان داد. با این هدف «جماعتهای کلیسایی» را بر پا کرده‌اند که نه تنها متون عقیدهٔ مسیحیت را به بینوایان می‌آموزند بلکه خواندن، نوشتن، مراقبت بهداشتی و رفتار اجتماعی را نیز به آنان آموزش می‌دهند. اندیشهٔ اصلی همان کمک به بینوایان است تا فقر خویش را بخشی صرفاً «طبیعی» از شیوهٔ ضروری زندگی ندانند، بلکه آن را چیزی ببینند که می‌تواند و باید تغییر کند. هنگامی که بینوایان بر این نکته واقف شوند، می‌توانند برای رهایی خود از ساختارهای اجتماعی گناه‌آلودی که شأن انسانیشان را انکار می‌کند و آنها را محکوم به فقر کرده است اقدام نمایند. به گفتهٔ گوتیرز:

> ***تنها هنگامی می‌توان یزدان‌شناسی به راستی آزادیبخش داشت که ستمدیدگان بتوانند خود با صدای خود به گونه‌ای خلّاق و صریح خواسته‌هایشان را در جامعه و در دل مردم خدا ابراز کنند، آنگاه که خود «پاسخگوی امیدی باشند» که در دل می‌پرورند، زمانی که خود قهرمان آزادی خویش باشند***[۲۵].

باری از دیدگاه یزدان‌شناسی آزادیبخش، نمی‌توان صرفاً با تولید خوراک بیشتر و توزیع آن در

بین مردم بیشتر به فقر پایان داد. فقر در امریکای لاتین، و شاید در جاهای دیگر، حاصل ستم نظام مند است. گروهی در تجمل و آسایش زندگی می‌کنند در حالی که ــ و شاید از آن روی که ــ دیگران زندگی بخور و نمیری دارند. پس صرفاً با پول و خوراک نمی‌توان به فقر پایان داد. فقر در آمریکای لاتین، و شاید در جاهای دیگر، حاصل ستم نظام‌مند است. گروهی در تجمل و آسایش زندگی می‌کنند در حالی که - و شاید از آن روی که - دیگران زندگی بخورونخور دارند. پس صرفاً با پول و خوراک نمی‌توان به فقر پایان داد، ولی با آزادیبخشی می‌توان. آزاد کردن مردم کمک به آنان برای رهایی خود از بی‌عدالتی و ستم است.

اگر با انقلاب می‌توان بدین امر دست یافت، بگذار انقلاب شود. بسیاری آنچه را بی‌عدالتی نظامیان و ثروتمندان می‌دانند محکوم کرده‌اند، و بعضی از پیامدهای آن آسیب دیده‌اند. مثلاً در سال ۱۹۸۹ در السالوادر، شش روحانی یسوعی، سرایدار و دخترش به قتل رسیدند و ظاهراً گروههای مرگ ارتش دستور داشتند انتقاد صریح آنان را از رژیم السالوادر ساکت کنند. معروفترین این روحانیان، که همگی با دانشگاه امریکای مرکزی[1] همکاری داشتند، پدر روحانی اینیاتسیو الاکوریا[2] ــ رئیس دانشگاه و هوادار یزدان‌شناسی آزادیبخش ــ بود.

هواداران یزدان‌شناسی آزادیبخش به خوبی بر خطرات مبارزه در راه آزادی واقف‌اند. اما می‌گویند خطر و رنج سهم همیشگی بینوایان است، و آنکه «بینوایان را انتخاب می‌کند» باید مهیای رنج کشیدن هم باشد. برای مسیحیانی که هواداران یزدان‌شناسی آزادیبخش برایشان از وعدهٔ مسیح برای حق‌دوستان می‌گویند، کمتر از این پذیرفتنی نیست:

> *آنگاه حق‌دوستان به او پاسخ می‌دهند: «سرورم، چه وقت ترا گرسنه یافتیم تا سیرت کنیم؟ یا تشنه که آبت دهیم؟ وکجا ترا غریب یافتیم تا خوشامدت گوییم، یا برهنه تا بپوشانیمت؟ و چه وقت ترا بیمار یا در زندان دیدیم تابه ملاقاتت بیاییم؟»*
>
> *«و مسیح (ع) پاسخ می‌گوید، به شما می‌گویم، هرگاه به راستی برای کمترین این برادران من چنین کنید، برای من کرده‌اید»* [۲۶].

پس یزدان‌شناسی آزادیبخش الهام دینی را به گونه‌ای با اقدام سیاسی تلفیق می‌کند که از دیگر

1- University of Central America 2- Ignacio Ellacuria

ایدئولوژیهای آزادیبخش بررسی‌شده در این فصل متمایز است. با این حال، آشکارا آن پنج مشخصه‌ای را دارد که پیش از این بدانها اشاره شد، و «ایدئولوژیهای آزادیبخش» را از ایدئولوژیهای دیگر متمایز می‌سازد. نخست، مخاطبان خاصی ــ مخاطبان مسیحی ــ دارد. البته، بینوایان موضوع اصلی‌اند، اما یزدان‌شناسی آزادیبخش در پی کشاندن نه فقط بینوایان بلکه همهٔ مسیحیان به تفسیر آنان از رسالت مسیحی است. دوم، دربارهٔ شیوه‌های ستمگری گروه مسلط ــ برگزیدگان مرفه هم در امریکای لاتین و هم در کشورهایی که امریکای لاتین وابستهٔ آنهاست ــ به مخاطبان آگاهی می‌دهند. سوم، این ستم نه تنها از «بیرون» بلکه از «درون» در بین مردم بینوا به صورت گرایش برای پذیرش فقر به منزلهٔ بخشی عادی در زندگی است. یزدان‌شناسی آزادیبخش می‌گوید که بینوایان از این ستم درونی رنج می‌برند زیرا به آنان آموخته‌اند که فقر خود را به مثابه «سرنوشت» ناگزیر خویش، به مثابه چیزی که هیچ کس نمی‌تواند هدایتش کند یا تغییرش دهد، در نظر گیرند. می‌گویند که باید بر این نگرش فائق آیند. تلاش برای در هم شکستن این نگرش قضا و قدری چهارمین مشخصهٔ ایدئولوژیهای آزادیبخش را در یزدان‌شناسی آزادیبخش می‌نمایاند: هدف این ایدئولوژی بالا بردن آگاهی بینوایان است به طریقی که بتوانند خود را رها سازند. با این حال، یزدان‌شناسی آزادیبخش فقط بینوایان را خطاب نمی‌کند. پنجم، و سرانجام، این ایدئولوژی همچنین ستمگرانی را که مستقیماً به زیان بینوایان گناه می‌کنند و تماشاگرانی را که با بی‌عملی خود مرتکب گناه می‌شوند خطاب می‌کند. کسانی که دغدغه‌های شخصیشان آنان را به نیازهای بینوایان نابینا می‌کند. می‌توانند به اعتبار دنیوی ــ خانه، ماشین، پول ــ غنی باشند اما از فقر روحی در عذاب‌اند. پس یزدان‌شناسی آزادیبخش به همهٔ مسیحیان فقیر و غنی به یک اندازه خطاب می‌کند، زیرا همهٔ باید از گناه ــ از جمله گناه بی‌عدالتی، بهره‌کشی، و بی‌اعتنایی نسبت به رنجهای بینوایان ــ رها شوند

مفهوم آزادی را به منزلهٔ هستهٔ یزدان‌شناسی آزادیبخش می‌توان به صورت شکل ۸-۷ دریافت.

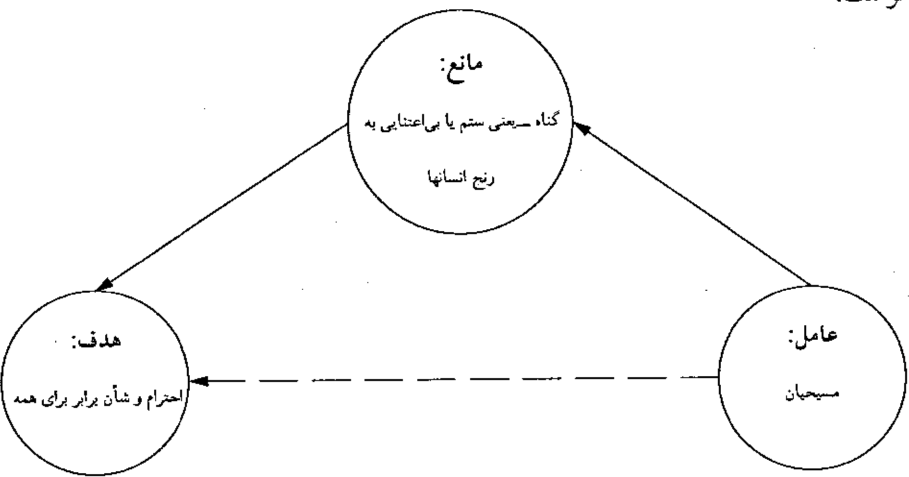
نهضت آزادی حیوانات

اینکه بحث ایدئولوژی آزادی حیوانات را در پایان آورده‌ایم به دلیل بی‌اهمیت یا بی‌تأثیر بودن آن

نیست ــ کاملاً برعکس ــ از آن رو که این ایدئولوژی، برخلاف دیگر ایدئولوژیهای آزادیبخش، با مشکلات مفهومی متعددی رودرروست. به هر روی، پیش از پرداختن به این مشکلات در آغاز نگاهی کوتاه به این ایدئولوژی می‌افکنیم.

انسان مدتهای مدید حیوانات را برای مقاصد و مصارف بسیاری ــ مثلاً بارکشی، خوراک، و پوست، واخیراً به منزلهٔ حیوان همدم ــ به کار گرفته است. اما انسان از حیوانات برای دیگر مقاصد کمتر ضروری و به احتمال قوی مکارانه‌تر نیز استفاده کرده است. انسانها به نام سرگرمی و شادی از خروس در جنگ خروس، از گاو در گاوبازی، از روباه در شکار روباه، و سگ در جنگ سگها استفاده کرده‌اند. این مسابقات، خونین، مشمئزکننده و اغلب برای حیوانات مجبور به شرکت در آنها مرگبار بوده است.

پیشاهنگ ایدئولوژی آزادی حیوانات را در انگلستان سدهٔ نوزدهم، بویژه در نفرت گسترده و روزافزون از استفاده و سوء استفادهٔ وحشیانه از حیوانات برای ورزشهای پرتماشاچی، می‌توان یافت.[۲۷] جرمی بنتام (۱۸۳۲ ــ ۱۷۴۸) می‌گوید چنین رنجی حساسیتهای اخلاقی هر انسان منطقاً حساس را جریحه‌دار می‌کند ــ یا باید جریحه‌دار کند. در دورانی که شمار روزافزونی از مردم فعالانه می‌کوشیدند بردگان سیاه‌پوست را در امریکا و دیگر سرزمینها آزاد سازند، بنتام نوشت:



شکل ۸-۷ نظر «یزدان‌شناسی آزادیبخش» دربارهٔ آزادی.

زمانی می‌رسد که بقیهٔ جانداران حقوقی را به دست آورند که جز دستی خودکامه هرگز نتوانسته است از آنان دریغ کند. [بعضی] هم‌اکنون هم پی برده‌اند که سیاهی رنگ پوست دلیل نمی‌شود که انسانی به دوراز هرگونه ملاحظه‌ای اسیر هوای شکنجه‌گری باشد[۲۸].

بنتام می‌پرسد اما چرا حیوانات را فرق بگذاریم؟ آیا از آن رو که چهار پادارند؟ یا چون خرد ندارند، سزاوار رفتاری متفاوت‌اند؟ یا چون حیوانات نمی‌توانند حرف بزنند و انسان می‌تواند؟ بنتام در ادامهٔ چنین استدلالی می‌گوید، این گونه استدلال خودویرانگر است. به گفتهٔ او، از آن رو که مطمئناً:

اسب یا سگی بالغ بی‌تردید جانوری عاقلتر و دمخور به مراتب بهتری از کودکی یک‌روزه یا یک‌هفته‌ای یا حتی یک‌ماهه است. اما فرض کنید جز این بود، چه سودی می‌داشت؟ مسأله این نیست که آیا حیوانات می‌توانند استدلال کنند؟ یا اینکه می‌توانند سخن گویند؟ بلکه، آیا می‌توانند رنج بکشند[۲۹].

این آگاهی روزافزون و حساسیت به رنج حیوانات سرانجام منجر به تشکیل انجمن پیشگیری از بدرفتاری با حیوانات[۱] در انگلستان، ایالات متحد و جاهای دیگر شد.

در پایان سدهٔ بیستم، نهضت آزادی حیوانات ریشه‌های خود را به شخصیتهایی در سدهٔ نوزدهم نسبت می‌دهد همچون بنتام و هنری سالت[۲] (که اثرش، *حقوق حیوانات*[۳] نخستین بار در سال ۱۸۹۲ انتشار یافت و قضیهٔ اخلاقی گیاهخواری را پیش آورد)[۳۰]. اما نوعی مبارزه‌جویی و تمایل به پذیرش خطرات شخصی و سیاسی را برای حمایت از حقوق حیوانات به این استدلال اخلاقی افزوده‌اند. اعضای گروههایی چون انجمن حقوق حیوانات (SAR)[۴] و طرفداران رفتار اخلاقی با حیوانات (PETA)[۵] نه تنها بر نمایندگان قانونگذار خود اعمال نفوذ کرده‌اند، بلکه درهای ورودی فروشگاههای پوست فروشی و آزمایشگاههای حیوانات را هم بسته‌اند [و مانع از فعالیت آنان شده‌اند.] بعضی حیوانات در بند از جمله موش و میمون و دلفین را آزاد کرده‌اند. فیلم «خاطرات لاک‌پشت»[۶] ساختهٔ سال ۱۹۸۶ دربارهٔ ربودن لاک‌پشتهای دریایی از باغ‌وحش

1- Society for the Prevention of Cruelty to Animals 2- Henry Salt 3- *Animal Rights*
4- Society for Animal Rights 5- People for the Ethical Treatment of Animals
6- "Turtle Diary"

لندن و رها کردنشان در اقیانوس به دست سه نفر است. اعضای جبههٔ آزادیبخش حیوانات (ALF)[1] در انگلستان روی پالتوهای پوست گرانبها خون پاشیده و انبار پوست‌فروشیها را به آتش کشیده‌اند. طرفداران آزادی حیوانات در سوئد در سال ۱۹۸۸ در مبارزه برای غیر قانونی دانستن بعضی روشهای پرورش دام و طیور موفق شدند. در دههٔ ۱۹۹۰ چندین مانکن برجسته و شخصیت معروف به تولید و فروش و پوشش پالتوهای پوست اعتراض کرده‌اند، و شرکت بادی شاپ[2] تجارت خرده‌فروشی بسیار موفقیت‌آمیزی را در تولید عطر و لوازم آرایش بدون آزمایش کردن بر حیوانات و فروش آنها به راه انداخت. بعضی تولید کنندگان در برابر فشارهای طرفداران رفتار اخلاقی با حیوانات و گروههای دیگر اقامهٔ دعوی کرده‌اند.

هواداران آزادی حیوانات می‌گویند اگر حیوانات خود نمی‌توانند به آزادی برسند، انسانهایی که از جانب آنان عمل می‌کنند باید مهیای این کار شوند. خلاصه آنکه اینان اقدامات خود را رهایی‌بخش و ایدئولوژیشان را ایدئولوژی «آزادیبخش» کاملی در نظر می‌گیرند. بر این ادعا نگاه دقیقتری می‌اندازیم.

چنانکه در آغاز این فصل اشاره کردیم، ایدئولوژیهای آزادیبخش چندین مشخصهٔ مشترک دارند. نخست اینکه هر یک مخاطبان ویژه‌ای ــ زنان، سیاهان، همجنس‌بازان، و مانند اینها ــ دارد. مخاطب ایدئولوژی آزادی حیوانات کیست؟ البته، به اعتباری، مخاطب ــ گروهی که باید آزاد شود ــ حیوانات‌اند؛ اما به اعتبار مهم دیگری، ایدئولوژی آزادی حیوانات انسانها را خطاب می‌کند.

دومین مشخصهٔ هر ایدئولوژی آزادیبخشی آن است که مخاطبانش زیر ستم گروهی سلطه‌جو قرار گرفته‌اند. با این حال، در مورد آزادی حیوانات انسانها هم مخاطب و هم ستمگرند. بنابراین، ایدئولوژی آزادی حیوانات خواسته‌هایش را از انسانهایی طلب می‌کند که (۱) از حیوانات سوء استفاده و بر آنان ستم می‌کنند، یا (۲) از چنین ستمی سود می‌برند، یا (۳) سودی نمی‌برند اما بی‌اعتنا ایستاده و برای پیشگیری از ستم و سوءاستفادهٔ بیشتر از حیوانات هیچ اقدامی نمی‌کنند. برای گروه اول می‌توان شکارچی فُک را مثال زد که با چماق تا سر حد

1- Animal Liberation Front   2- Body Shop

مرگ بر سر بچه فُکها می‌کوبد؛ برای گروه دوم، زنی که پالتوی پوست فُک به تن می‌کند و برای گروه سوم کسانی که برای محافظت بچه فُکها هیچ اقدامی ــ مثل نامه نوشتن، کمک مالی، و مانند اینها ــ نمی‌کنند.

سومین مشخصهٔ ایدئولوژیهای آزادیبخش کوشش برای رهایی گروهی از نه فقط ستم بیرونی بلکه از قیدها یا بازدارنده‌هایی روانی است که اعضای گروه ستمکش «درونی» کرده‌اند و جزئی از بینش آنان شده است. آشکار است که سخن گفتن از حالات روان‌شناختی حیوانات، اگر غیر ممکن نباشد، دشوار است. اما اگر به یاد آوریم که ایدئولوژی آزادی حیوانات در وهلهٔ نخست انسانهایی را مخاطب قرار می‌دهد که به روشنی نگرشها و باورهای معینی دارند که بر رفتار آنان با حیوانات اثر دارد، این مشکل به مقدار زیادی کاهش می‌یابد. بسیاری، شاید هم بیشتر ما مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و باورها و نگرشهایی داریم که به گفتهٔ هواداران آزادی حیوانات **نوع‌گرایانه** است. به بیان ساده، **نوع‌گرایی**[1] ــ یا به عبارت بهتر، تعصبی بررسی‌نشده ــ است که انسان از حیوانات برتر است؛ که همیشه حق با ماست و حیوانات هیچ حقی ندارند؛ که ما می‌توانیم هر طور گمان می‌کنیم به نفع ماست با حیوانات رفتار کنیم، خواه نفع فردی باشد (بیفتکی که می‌خوریم) یا نفع نوعی (استفاده از میمون در آزمایشهای پزشکی). طرفداران آزادی حیوانات یادآور می‌شوند که نازیهای آلمان هم تفسیر خاص خودشان را از «نوع‌گرایی» داشتند: پیش از کشتار یا اجرای آزمایشهای پزشکی بر یهودیان، نخست خود را متحمل زحمت بسیاری می‌کردند تا آنان را در طبقهٔ موجودات دون انسان، در ردیف «حیوانات» قرار دهند که هیچ حقی ندارند و بدین‌سان سزاوار برخورد انسانی نیستند. هواداران آزادی حیوانات می‌گویند همین واقعیت به تنهایی باید ما را به تأمل وادارد. دست کم باید ما را به تأمل دربارهٔ باورها و نگرشهایمان در مورد حیوانات «پست‌تر» که گوشتشان را می‌خوریم و بر آنها آزمایشهای گوناگون و اغلب رذیلانه‌ای انجام می‌دهیم، هدایت کند. این آزمایشها دامنهٔ گسترده‌ای را از قطع اندامها و اعضا با عمل جراحی تا آزمایش میزان سمیت مواد شیمیایی شوینده، سفیدکننده و آرایشی و دیگر فرآورده‌ها از طریق تزریق این مواد در چشم خرگوش و دیگر حیوانات آزمایشگاهی در بر

1- speciesism

می‌گیرد.

هواداران آزادی حیوانات با جلب توجه ما به بدرفتاری با و سوء استفاده از حیوانات نقش چهارم ایدئولوژی آزادیبخش را هم متحقق می‌سازند. هدف این ایدئولوژی «ارتقای سطح آگاهی» مخاطبانی ویژه و هدایت اعضایش به بررسی انتقادی چیزهایی است که پیش از این طبیعی می‌دانستند. بسیاری، شاید هم بیشتر مردم صرفاً فرض می‌کنند که حیوانات برای خدمت به مقاصد و لذت ما خلق شده‌اند. هستی حیوان تنها تا جایی توجیه‌پذیر است که گوشت، پوست، یا سرگرمی برای انسان فراهم آورد یا موضوع آزمایشهای ما در آزمایشگاهها باشد. ایدئولوژی آزادی حیوانات مجموعهٔ تعصبات و فرضهای وارسی‌نشده‌ای را، که نوع‌گرایی می‌نامد، به چالشی اساسی می‌خواند.

این استدلالها درکتاب پیتر سینگر[1] به نام *آزادی حیوانات*[2] آمده است[۳۱]. سینگر که فیلسوفی استرالیایی است، یک یک استدلالهای به نفع نوع‌گرایی را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که آنها سست‌بنیاد، ناروا یا ناهمسازند. مثلاً، این ادعا را در نظر بگیرید که انسانها حق دارند گوشت حیوانات «پست‌تر» مثل گاو را بخورند. سینگر می‌پرسد اساس این ادعا چیست؟ این ادعا مبتنی بر آن است که انسان نوع «اشرف» است. در این صورت، این ادعای برتری بر چه اساس است؟ این ادعا مبتنی بر ویژگیهای بی‌نظیر انسانهاست ــ ویژگیهایی که بین انسان و حیوانات پست‌تر و حقیرتر مشترک نیست. سرآمد این ویژگیها این واقعیت است که انسان ناطق و خردمند است. اما سینگر می‌گوید این ادعا کاملاً بنیان‌کن است، زیرا با این منطق باید مهیای خوردن گوشت انسانهای عقب‌ماندهٔ ذهنی که عقل ندارند و انسانهای ناتوان از صحبت کردن هم بشویم. اینکه تمایلی به این کار نداریم فقط حاکی از آن است که استدلالات پذیرفته‌شده در دفاع از برتری انسان شالودهٔ اخلاقی و عقلی ندارد. طرفداران آزادی حیوانات امیدوارند به کمک چنین استدلالهایی آگاهی و خودآگاهی انتقادی انسانها را ارتقا بخشند. هنگامی که انسان بتواند رابطهٔ خود با حیوانات را به شیوه‌ای تازه و متفاوت با گذشته ببیند، دیگر حیوانات را استثمار نخواهد کرد و بر آنان ستم روا نخواهد داشت. در نهایت انسان از حس دروغین و خفت‌بار برتری فطری

1- Peter Singer   2- *Animal Liberation*

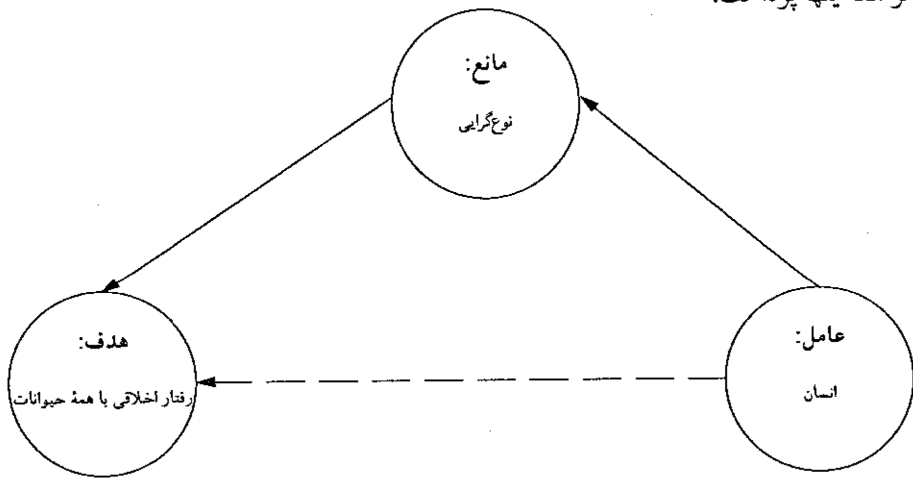
خود رها خواهد شد. پس، هدف آزادی حیوانات نه تنها نجات حیوانات از ستم انسان بلکه نجات انسان از محدودیتهای دست و پا گیر نوع‌گرایی است[۳۲].

با اشاره به اینکه ایدئولوژی آزادی حیوانات، همانند دیگر ایدئولوژیهای آزادیبخش، برداشت متمایز خود را از آزادی دارد، وآن را در شکل ۸-۸ خلاصه کرده‌ایم، این بحث را به پایان می‌بریم.

نتیجه

آزادی، هویت، ایدئولوژی

هر یک از این ایدئولوژیها گروه خاصی را، که ستمدیده می‌نامد، موضوع توجه خود قرار می‌دهد. اما این گروهها در مواردی ممکن است همپوشانی داشته باشند و دارند، مانند مورد زنان سیاه‌پوست یا بومیانی که در فقر زندگی می‌کنند. همان گونه که اشاره کردیم، اینها نوعی «شباهت خانوادگی» هم دارند. به این دلایل می‌توان آنها را به منزلهٔ یک واحد ــ خانوادهٔ ایدئولوژیهای آزادیبخش ــ در نظر گرفت و به بررسی نحوهٔ ایفای چهار نقش هر ایدئولوژی توسط اینها پرداخت.



شکل ۸-۸ مفهوم آزادی در نهضت آزادی حیوانات

نقش توضیحی. ایدئولوژیهای آزادیبخش قصد توضیح اوضاع و احوال کلی جامعه را ندارند. در عوض، با وضعیت گروه ویژه‌ای که مورد توجه آنهاست ــ سیاهان، زنان، همجنس‌بازان، بومیان، بینوایان، حیوانات غیر انسان ــ آغاز می‌کنند. سپس این وضعیت را به صورت باورهای خاصی ــ نژادپرستی، جنسیت‌گرایی، همجنس‌بازهراسی و مانند اینها ــ از جانب ستمگران و درونی‌شده از سوی ستمکشان توضیح می‌دهند. واقعیت سلطه و ستم را هم بر آن می‌افزایند. با این اعتقاد آغاز می‌کنند که نکبت گروهشان صرفاً واقعیت طبیعی زندگی نیست که مثل نیاز به خوراک، خواب، و تنفس، باید پذیرفته شود. از این نقطهٔ آغازین در ادامه توضیح می‌دهند چگونه این رنج نتیجهٔ ستم ــ سفید بر سیاه، مرد بر زن، و مانند اینها ــ است.

نقش ارزشیابی. درست به همان اندازه که ستم واژهٔ اصلی توضیح وضعیت در ایدئولوژیهای آزادیبخش است، در ارزشیابی این اوضاع نیز به کار گرفته می‌شود. وقتی مردم زیر بار ستم در هم شکسته یا خفه می‌شوند، و بدین ترتیب، از زندگی آزاد و کامل محروم می‌شوند، آنگاه امور آن گونه نیست که باید باشد. و هر ایدئولوژی آزادیبخش می‌آموزد که امور هنوز آن گونه که باید باشد نیست، زیرا گروههای مخاطب آنان همچنان در رنج (یا گاهی موجب آن)اند. پس به جای اینکه وضعیت را خوب یا بد بدانند آن را به صورت بهتر یا بدتر ارزشیابی می‌کنند. مثلاً در جوامع و زمانهایی که زنان از آزادی نسبی برای سخن گفتن و اندیشیدن دربارهٔ خود برخوردارند، اوضاع برای آنان بهتر ــ کمتر ستمگرانه ــ است تا جوامع و روزگاری که با زنان صرفاً به مثابه اموال مردان برخورد می‌شود. با این حال، گفتن این نکته که اوضاع بهتر است به آن معنی نیست که اوضاع بهتر از این نمی‌شود یا آن گونه است که باید باشد.

نقش جهت‌دهی. یکی از مشخصه‌های اصلی ایدئولوژیهای آزادیبخش تلاش برای آگاهی یا هوشیاری دادن به اعضای گروههای ستمدیده دربارهٔ ستمی است که بر آنان روا می‌دارند ــ تا خود را قربانی گروه سلطه‌جو یا مقتدری ببینند. این مسألهٔ جهت‌دهی و هویت است ــ اینکه به که و چه تعلق داریم. مردم ذره‌های منفرد نیستند و می‌خواهند تعلق ــ به این یا آن نژاد، جنس، دین، جهتگیری جنسی، یا بستگیهای گروهی دیگر ــ داشته باشند و دیگران نیز این هویت را به رسمیت بشناسند. مردم باید جایگاه خود را در دنیای اجتماعی بدانند تا بتوانند اقدامی برای تغییر اوضاع به عمل آورند. باید قربانی بی‌عدالتی را به جایی رساند که ببیند او مسئول رنجی

نیست که متحمل می‌شود و رنج کشیدن صرفا سرنوشتی ناگزیر نیست. به همین سان، باید ستمگر را نیز به جایی رساند که بی‌عدالتی خود را ــ چه آگاهانه، چه ناآگاهانه ــ نسبت به انسانها یا جانداران دیگر ببیند.

نقش برنامه‌ای. البته، برای غلبه بر ستم صرف جهت‌دهی یا فهم کافی نیست. باید فهم با عمل مرتبط شود. اما چه نوع عملی؟ ایدئولوژیهای آزادیبخش با توجه به چالشهایی که در وضعیتهای مختلف با آن سروکار می‌یابند مسیرهای بسیار متفاوتی را دنبال می‌کنند. تفاوت گونه‌های نهضتهای آزادیبخش سیاهان و زن‌باوران و نهضتهای لیبرالی آنان در اینجا بارزترین صورت خود را می‌یابد. گونه‌های «لیبرالی» یا «حقوق مدنی» نوعاً می‌کوشند از طریق اقدام قانونی، مانند متوسل شدن انجمن ملی پیشبرد رنگین‌پوستان (NAACP)[1] به محاکم حقوقی و تلاش برای افزودن متممی دربارهٔ حقوق برابر به قانون اساسی ایالات متحد برای از بین بردن تبعیض در مورد زنان، تغییراتی به وجود آورند. گونه‌های «آزادیبخش» هوادار فعالیتهایی‌اند، مانند تشکیل گروههای خودیاری، خودیابی مثل «پلنگهای سیاه» و «امت اسلام» که قدرتهای اجتماعی و حقوقی مستقر را به چالش می‌طلبد یا آنها را رد می‌کند. انواع گروههای آزادیبخش اغلب از تحریمها، تظاهرات خیابانی، و سرپیچی مدنی ــ اقدامات همگانی و صلح‌آمیز قانون‌شکنی ــ برای جلب توجه دیگران به نظرات خود استفاده می‌کنند. بعضی هواداران ایدئولوژیهای آزادیبخش گفته‌اند که خشونت در مواقع خاصی، به منزلهٔ نوعی دفاع از خود در برابر ستمگرانی که بر شما اعمال خشونت می‌کنند، موجه است[۲۳]. اما همهٔ آنها صرف نظر از تدابیری که به کار می‌گیرند، در مجموع برنامهٔ مشترکی دارند: پایان بخشیدن به ستم بر گروهی از اشخاص (یا جانداران غیر انسان) به گونه‌ای که بتوانند زندگی کامل و آزادی داشته باشند.

آزادیبخشی، هویت، و آرمان دموکراتیک

سؤال آخری می‌ماند: ایدئولوژیهای آزادیبخش چه سهمی در آرمان دموکراتیک دارند یا آن را چگونه بنا می‌کنند؟ نهضتهای گوناگون آزادیبخش نوعاً دموکراسی را خودفرمانی در نظر می‌گیرند

1- National Association for the Advancement of Colored People (NAACP)

که با مفهوم دموکراسی در ایدئولوژیهای دیگر سازگار است. اما ایدئولوژیهای آزادیبخش یادآور می‌شوند که تا زمانی که مردم حس کم و بیش رشدیافته‌ای دربارهٔ ارزش و احترام خود نیافته باشند خود فرمانی غیر ممکن است. بدین‌سان، ایدئولوژیهای آزادیبخش همگی می‌خواهند آن حس شأن، خودارجمندی و هویت را در مخاطبان خاص خود ایجاد و تقویت نمایند. این کار را به پنج شیوه‌ای که پیش از این نام بردیم انجام می‌دهند. هر یک مخاطبان خاص خود ــ سیاه‌پوستان، زنان، همجنس‌بازان، بومیان، بینوایان ــ را دارد که تجربه‌های از لحاظ تاریخی بی‌نظیر خود را دارند، گرچه هر کدام نوعی ستم را تجربه کرده‌اند. هر ایدئولوژی آزادیبخش این تجربه‌ها را واقعی و معتبر می‌شمارد و مخاطبان خود را به وارسی منشأ، حافظه و آثار چنان ستمی رهنمون می‌شود. این آثار نوعاً شامل قیدها و بازدارنده‌هایی است که درونی شده ــ مثلاً احساس حقارت یا نقص ــ و مانعی بر سر راه عامل خودفرمان بودن و رسیدن به هدفهایی است که برای خود تعیین کرده‌اند. چون این آثار نه تنها جسمی بلکه همچنین روان‌شناختی‌اند، هر ایدئولوژی آزادیبخش به مردم کمک می‌کند تا با تثبیت هویت و «بالا بردن آگاهی» خود، یعنی با به آگاهی در آوردن آنچه پیش از این ناآگاهانه بود و گفتن صریح آنچه قبلاً ناگفته بود، آسیبی را که ستم بر روانهایشان وارد آورده شناسایی کنند و بر آن فائق آیند. سرانجام، ایدئولوژیهای آزادیبخش می‌خواهند نه تنها قربانیان، بلکه ستمگرانشان را نیز آگاه و تربیت کنند. ستمکاران «معمولاً بی‌آنکه بدانند» از سرکوب و نابود کردن ظرفیتهای اخلاقی، عقلی و مدنی خود، درست همانند ارباب در حکایت هگل (که در فصل ۵ بحث شد)، نه تنها بندگانشان، بلکه خود نیز در رنج‌اند.

درگیریهای کنونی بر سر «چندفرهنگی» حاصل کوششهای ایدئولوژیهای مختلف آزادیبخش است. هواداران «سیاست هویت» یا سیاست تفاوت تأکید نوین یا تجدیدشده بر تفاوتهای فرهنگی را توسعهٔ مثبت در نظر می‌گیرند. اینان می‌گویند وقت آن رسیده گروههایی که مدتها ستم دیده‌اند ــ مردکامگان، زنان، سیاهان، بومیان، معلولان جسمی و دیگران ــ شناسایی حقوقی و احترام سیاسی به دست آورند. این ستمدیدگان باید بازوبندهای هویت گروهی خود را با غرور و حس همبستگی ببندند. زیرا فقط از طریق اتحاد با دیگر اعضای گروه هویت خویش است که فرد می‌تواند در امور همگانی نقش مؤثری داشته و بنابراین آزاد باشد. بعضی هواداران «سیاست تفاوت» استدلال می کنند که اعضای گروههای ستمدیده تنها هنگامی به این

نوع آزادی و نقش دست می‌یابند که نمایندگی گروه آنان در هیأتهای قانونگذاری تضمین شود ــ یعنی، در مجلس یا کنگره، فلان تعداد کرسی برای زنان و بومیان و سیاهان و همجنس‌بازان و مانند اینها در نظر گرفته شود[۳۴].

منتقدان «نظام چند حاکمیتی»[1] و «نظام شهروندی چندفرهنگی»[2] در مخالفت می‌گویند چنین سیاستهایی از نظر اجتماعی و فرهنگی تفرقه‌انگیز است. «سیاست هویت و یا تفاوت» اشتباه می‌کند که افراد را، به جای اینکه صرفاً فرد یا شهروند در نظر بگیرد، عضو این یا آن گروه می‌داند. افراد، در مقام شهروند، در برابر قانون باید برابر باشند. دادگستری و نهادهای دیگر باید نژاد، قومیت، و دیگر صورتهای هویت گروهی را به حساب نیاورد. با هیچ کس نباید به دلیل بستگی نژادی، قومی یا نَسَبی او برخوردی خاص صورت بگیرد. علاوه بر این، منتقدان می‌افزایند که آنچه معصومانه و با نیت کاملاً خیر آغاز می‌شود ممکن است با تأکید بر «تفاوتهای» قومی به گونه‌ای فاجعه‌آمیز به دشمنی بین گروهی و «پاکسازی» قومی بینجامد. حتی اگر مسائل به آنجا هم نکشد، باز هم تأکید بر تفاوت می‌تواند به تکه تکه شدن نظامهای سیاسی منتهی شود. مثلاً، شعار ملّی ایالات متحد *e pluribus unum* «یکی از بین بسیار» است. اما چندفرهنگیان بر بسیار (*pluribus*) ــ یعنی، کثرت و تفاوت ـ به زیان فرد (*unum*) ــ یعنی، بر وحدت ملّی ــ تأکید می‌کنند[۳۵].

هواداران سیاست هویت اغلب موافق‌اند که ــ در *جهانی آرمانی* ــ قانون باید به تفاوتهای نژادی و قومی و غیره بی‌اعتنا باشد. اما دنیای ما آرمانی نیست؛ بر اعضای این گروهها، که در بهترین حالت، به آزادی جزئی دست یافته‌اند، ستمی رفته است که چهرهٔ این جهان را زخمدار کرده است. هم از این روست که کوششی ویژه، مانند اقدام اثباتی و نمایندگی گروهی، باید تا بر آثار دیرپای ستم گذشته فائق آییم و تداوم این تبعیض را به پایان رسانیم. به علاوه، آنان ادعا می‌کنند از لحاظی چند، رفتار یکسان با مردم مستلزم شناسایی تفاوتهای آنان است. مثلاً، زنان می‌توانند بزایند و مردان نمی‌توانند، و سیاستها و قانونهای متعدد تنها هنگامی می‌توانند با زن و مرد یکسان رفتار نمایند که این و دیگر تفاوتهای آنان به حساب آید.

1- multiple sovereignties   2- multicultural citizenship

ایدئولوژیهای آزادیبخش با چنین شیوه‌ها و شیوه‌هایی دیگر می‌کوشند مردم را آن قدر نیرومند سازند تا بار مسئولیت را بپذیرند و لذت خودفرمانی ــ به سخن دیگر، دموکراسی ــ را تجربه کنند. اکنون شاید گمان شود که یکی از این ایدئولوژیها ــ آزادی حیوانات ــ نمی‌تواند به چنان هدفی دست یابد زیرا دغدغهٔ سلامت حیوانات را دارد. اما همچنانکه مشاهده شد، این مخالفت نکته‌ای را نادیده گرفته است. ایدئولوژی آزادی حیوانات انسانها را با این هدف مخاطب قرار می‌دهد که آنان و دیگر حیوانات را آزاد سازد. زیرا، به گفتهٔ هواداران آزادی حیوانات، به همان میزان که فرضهای نوع‌گرایانه را بی‌چون‌وچرا بپذیریم، به تصویری دروغین از جهان و جایگاه خود در آن مقید می‌شویم. همچنانکه در فصل ۹ خواهیم دید، این درونمایهٔ مشترک با ایدئولوژی نوظهور دیگری است.

یادداشتها

۱. نگاه کنید به:

Marilyn Frye, "Oppression," in *The Politics of Reality* (Trumansburg, NY: Crossing Press, 1983), pp. 1-16;

همچنین:

Terence Ball and Richard Dagger, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader*, 3rd ed. (New York: Longman, 1999), selection 53.

۲. به نقل از:

William Barret, The *Illusion of Technique* (Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1978), p. xv.

3. William Grier and Price Cobs, *Black Rage* (New York: Basic Books, 1969).

4. Frantz Fanon, *Black Skins, White Masks* (New York: Grove Press, 1982).

۵. به نقل از:

Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963* (New York: Simon & Schuster, 1988), p. 589.

۶. نگاه کنید به:

Steve Biko, "Black Consciousness and the Quest for a True Humanity," in Biko, *I Write What I Like*, eds. Malusi and Thoko Mpumlwana (London: Bowerdean Publishing, 1996);

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 50.

۷. به نقل از:

Miriam Schneir, ed., *Feminism: The Essential Historical Writings* (New York: Vintage Books, 1972), p. 3.

۸. دربارهٔ مشاهدات سارا گریمکه دربارهٔ ارتباط بردگی و اوضاع زنان، نگاه کنید به:

Letters on the Equality of the Sexes (Boston: Isaac Knapp, 1838), Letter VIII;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 51.

۹. نگاه کنید به:

Schneir, ed., *Feminism*, Part IV: "Men as Feminists."

۱۰. نگاه کنید به:

Sheila Rowbotham, *Women's Consciousness, Man's World* (Harmondsworth: Pelican Books, 1973).

۱۱. مثلاً نگاه کنید به:

Emma Goldman, *Anarchism and Other Essays* (New York: Mother Earth Association, 1910);

در این میان، دو مقالهٔ او یعنی

"The Traffic in Women" and "Marriage and Love"

در مجموعهٔ Schneir ed., *Feminism*, pp. 308-324 گرد آمده است.

۱۲. مثلاً، نگاه کنید به:

Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Morrow, 1970).

۱۳. نگاه کنید به:

Vivien Gornick, *Essays in Feminism* (New York: Harper & Row, 1978).

۱۴. برای یک مورد ضد هرزه‌نگاری از دید زن‌باوران تندرو نگاه کنید به:

Catherine MacKinnon, *Only Words* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993).

در مورد پاسخ از دیدگاه زن‌باوران لیبرال نگاه کنید به:

Nadine Strossen, *Defending Pornography: Free Speech, Sex, and the Fight for Women's Rights* (New York: Scribner, 1995).

۱۵. دربارهٔ نگرش یونانیان نسبت به رابطهٔ جنسی و عشق با همجنس (تا اواخر سدهٔ نوزدهم واژهٔ «همجنس‌بازی» وضع نشده بود)، نگاه کنید به:

Plato, *The Symposium*; K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978); Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1986).

16. Elaine Pagels, *Adam, Eve, and the Serpent* (New York: Random House, 1988), pp. 10-11.

اما به بیانیهٔ اخیر کنفرانس ملی اسقفهای کاتولیک توجه کنید:

Always Our Children: A Pastoral Message to Parents of Homosexual Children and Suggestions for Pastoral Ministers (Washington, D.C. Office of Communications, National Conference of Catholic Bishops, U. S. Catholic Conference, 1977).

17. Martin Duberman, *Stonewall* (New York: Dutton, 1993).

۱۸. مثلاً، نگاه کنید به:

Richard Mohr, *Gays / Justice* (New York: Columbia Press, 1988);

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 54.

۱۹. نگاه کنید به:

Bruce Bawer, *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society* (New York: Poseidon Press, 1993).

۲۰. نگاه کنید به:

Randy Shilts, *Conduct Unbecoming: Gays and Lesbians in the U. S. Military* (New York: St. Martin's Press, 1993).

۲۱. برای «تاریخ شفاهی» و گستردهٔ نهضت آزادیبخش همجنس‌بازان نگاه کنید به:

Eric Marcus, *Making History: The Struggle for Gay and Lesbian Equal Rights, 1945-1990* (New York: HarperCollins, 1992).

22. "Unofficial Apology Offered to Aborigines," AP dispatch, *Minneapolis Star-Tribune* (May, 27, 1997).

23. "Canada Apology to Native Peoples," *Arizona Republic* (Jan. 8, 1998), p. A8; "Canada Will Form New Arctic Territory Ruled by Aboriginals," *Arizona Republic* (April 5, 1998), p. A 28.

24. Phillip Berryman, *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America-and Beyond* (Philadelphia: Temple University Press, 1987), p. 6.

25. Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation,* trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1973), p. 307;

همچنین نگاه کنید به:

Ideals and Ideologies, selection 56.

26. Matthew 25: 37-40 (revised standard version).

۲۷. پیتر سینگر و تام ریگان بعضی احساسات و اندیشه‌های «آزادی حیوانات» را تا زمان پلوتارک (حدود ۴۹-۱۱۹ م.) و سن‌توماس آکویناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) پی گرفته‌اند:

Singer and Regan, eds., *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1976), pp. 111-121.

۲۸. به نقل از:

Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p. 49.

29. Ibid., p. 50.

۳۰. نگاه کنید به منتخب آثار سالت در:

Regan and Singer, *Animal Rights and Human Obligations*, pp. 173-178, 185-189.

برای منتخبی اساسی‌تر، نگاه کنید به:

George Hendrick and Willene Hendrick eds., *The Savour of Salt* (London: Centaur Press, 1989).

31. Peter Singer, *Animal Liberation*, 2nd ed. (New York: Random House, 1990).

سینگر، در مقام فایده‌باور، اندیشهٔ «ارزش ذاتی» زندگی و زبان «حقوق» را با دیدهٔ شک می‌نگرد و دعوای خود را بر این ادعا قرار می‌دهد که حیوانات، همچون انسان، می‌توانند رنج و شادی را تجربه کنند. صورتی دیگر، مورد غیرفایده باور دربارهٔ حقوق حیوانات را تام ریگان ارائه می‌دهد (یادداشت ۳۲ را ببینید:

۳۲. نظام‌مندترین دفاع فلسفی از اندیشهٔ «ارزش ذاتی» و حقوق حیوانات را در کتاب زیر ببینید.

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1983).

ریگان نیز مانند سینگر استدلال می‌کند که «آزادی حیوانات» مستلزم آزادی انسانها از اعمال و تعصبات «نوع گرایانهٔ» وارسی‌نشدهٔ پیشین است.

۳۳. مثلاً، نگاه کنید به:

Malcolm X, *Malcolm X Speaks* (New York: Grove Press, 1966).

۳۴. در مورد بیان روشن و پر قدرت این موضع‌گیری نگاه کنید به:

Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton, NJ: Princeton University press, 1990).

۳۵. مثلاً، نگاه کنید به:

Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America* (New York: Norton, 1992).

برای تحلیل نظری کلی‌تر این مسائل، نگاه کنید به:

Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995); David Miller, *On Nationality* (Oxford: Clarendon Press, 1996); Jeff Spinner, *The Boundaries of Citizenship:* و *Race, Ethnicity, and Nationality in the Liberal State* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994).

برای مطالعهٔ بیشتر

آزادی سیاهان

Biko, Steve. *I Write What I Like,* eds. Malusi and Thoko Mpumlwana. London: Bowerdean Press, 1996.

Branch, Taylor. *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963.* New York: Simon & Schuster. 1988.

Carmichael, Stokely, And Charles Hamilton. *Black Power.* New York: Vintage Books, 1967.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks.* New York: Grove Press, 1982.

Grier, William H., and Price N. Cobbs. *Black Rage.* New York: Bantam Books, 1969.

King, Martin Luther, Jr. *Why We Can't Wait.* New York: Harper & Row, 1964.

West, Cornel. *Race Matters.* New York: Vintage Press, 1994.

X, Malcolm. *The Autobiography of Malcolm X.* New York: Grove Press, 1965.

_____. *Malcolm X Speaks.* New york: Grove Press, 1966.

آزادی زنان

Beauvoir, Simone de. *The Second Sex.* New York: Bantam Books, 1968.

Elshtain, Jean Bethke. Public Man, *Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Friedan, Betty. *The Feminine Mystique.* New York: Norton, 1963.

Grimké, Sarah. *Letters on the Equality of the Sexes,* ed. Elizabeth Ann Bartlett. New Haven, CT: Yale University Press, 1988.

hooks, bell. *Feminist Theory: Margin to Center.* Boston: South End Press, 1984.

Jaggar, Allison. *Feminist Politics and Human Nature.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1988.

Mill, John Stuart. *The Subjection of Women [1869] in John Stuart Mill: Three Essays,* ed. Richard Wollheim. Oxford: Oxford University Press, 1975.

Mitchell, Juliet. *Woman's Estate.* New York: Vintage Books, 1973.

Schneir, Miriam, ed. *Feminism: The Essential Historical Writings.* New York: Vintage Books, 1972.

Tong, Rosemarie. *Feminist Thought.* Boulder, CO: Westview Press, 1989.

آزادی همجنس بازان

Bawer, Bruce. *A Place at the Table: The Gay Individual in American Society.* New York: Poseidon Press, 1993.

Cruikshank, Margaret. *The Gay and Lesbian movement.* London: Routledge, 1992.

Duberman, Martin. *Stonewall.* New york: Dutton, 1993.

Marcus, Eric. *Making History: The Struggle for Gay and Lesbian Equal Rights.* 1945-1990. New York: HarperCollins, 1992.

Mohr, Richard. *Gays/Justice.* New York: Columbia University Press, 1988.

Sullinvan, Andrew. *Virtually Normal: An Argument about Homosexuality.* New York: Alfred A. Knopf, 1995.

آزادی بومیان

Brown, Dee. *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West.* New York: Holt, Rinehart & Winston, 1970.

Deloria, Vine, Jr., and Clifford Little. *The Nations Within: The Past and Future of American Indian Sovereignty.* New York: Pantheon, 1984.

Kingsolver, Barbara. *Pigs in Heaven: A Novel.* New York, HarperCollins, 1993.

Little Bear, Leroy, Menno Boldt, and J. Anthony Long, eds. *Pathways to Self-Determination.* Toronto: University of Toronto Press, 1984.

Monture-Angus, Patricia. *Thunder in My Soul: A Mohawk Woman Speaks.* Halifax,

N.S.: Fernwood Publishing, 1995.

Richardson, Boyce, ed. *Drumbeat: Anger and Renewal in Indian Country.* Assembly of First Nations: Summerhill Press; distributed by University of Toronto Press, 1989.

Wub-E-Ke-Niew. *We Have the Right to Exist.* New York: Black Thistle Press, 1995.

یزدان‌شناسی آزادیبخش

Phillip Berryman. *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Movement in Latin America -- and Beyond.* Philadelphia: Temple University Press, 1987.

McGovern, Arthur F. "The Evolution of Liberation Theology, "*New Oxford Review 17* (June 1990); 5-8.

Pottenger, John. *The Political Theory of Liberation Theology.* Albany, NY: State University Press of New York, 1989.

Sigmund, Paul. *Liberation Theology at the Crossroads: Democracy or Revolution?* New York: Oxford University Press, 1990.

آزادی حیوانات

Amory, Cleveland. *Man Kind?* New York: Harper & Row, 1974.

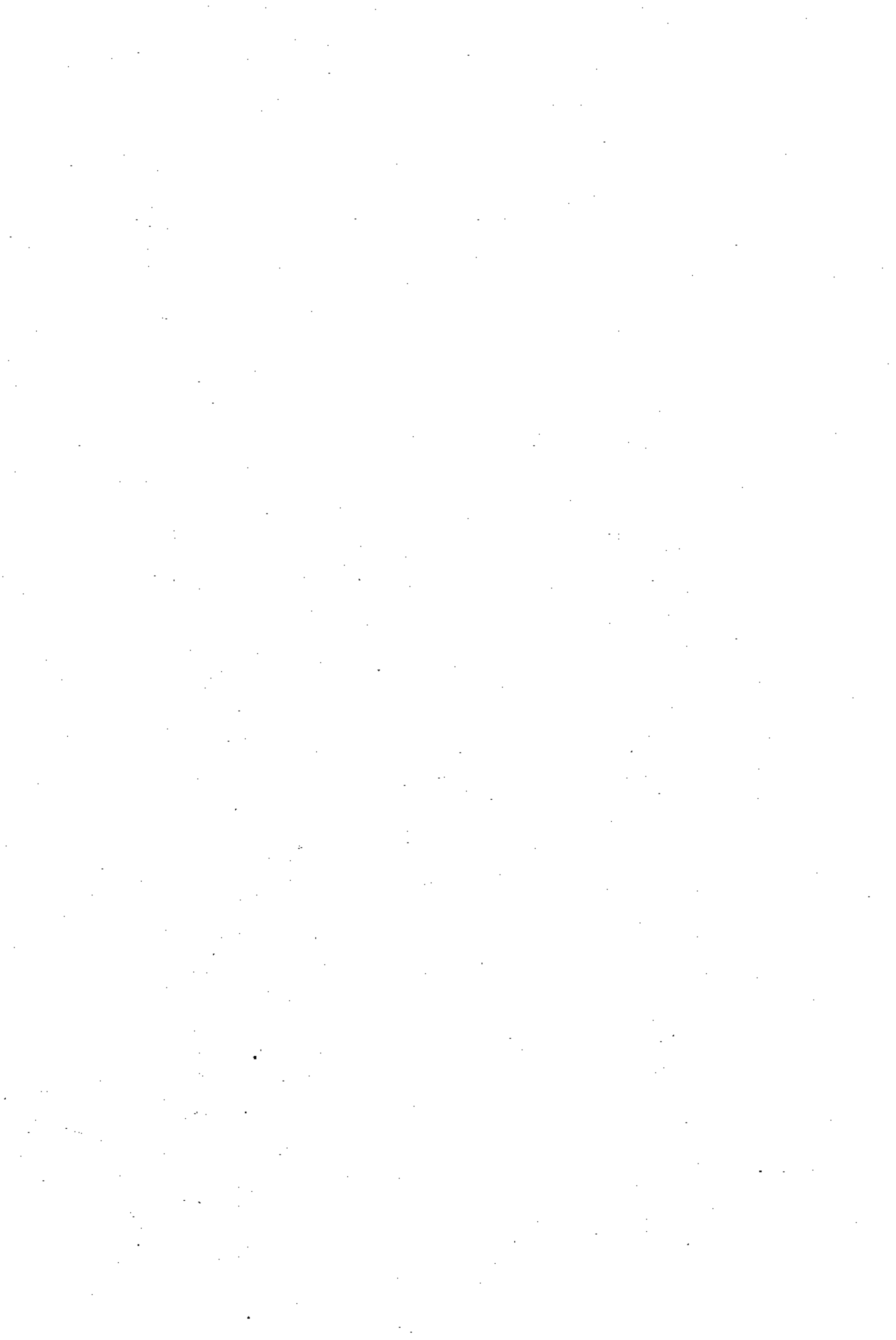
Coats, C. David. *Old MacDonald's (Factory) Farm.* New York: Continuum Books, 1989.

Frey. R.G. *Interests and Rights: The Case against Animals.* Oxford: Oxford University Press, 1980.

Regan, Tom. *The Case for Animal Rights.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press. 1983.

___and Peter Singer, eds. *Animal Rights and Human Obligations.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice- Hall, 1976.

Singer, Peter. *Animal Liberation,* 2nd ed. New York: Random House, 1990.



فصل نهم

سیاست «سبز»: ایدئولوژی زیست‌بوم‌شناسی

فقط بپیوندید ...

ای. ام. فورستر[1]، *هاواردز اند*[2]

ایدئولوژیها همه از بحران برمی‌خیزند. ایدئولوژیها از نوعی حس مشترک که یک جای کار می‌لنگد، و جهان آن گونه نیست که شاید، آغاز می‌شوند و می‌کوشند مشخصه‌های مشکل‌آفرین یا گیج‌کنندهٔ زندگی مردم را شرح یا تفسیر کنند، و بر اساس این شرح و تفسیر تشخیصها و تجویزهایی ارائه دهند و برای تباهیهای دوران سختی نسخه‌هایی بپیچند. ایدئولوژی موضوع این فصل هم، مطمئناً، از این قاعده مستثنی نیست. این ایدئولوژی اگرچه بسیاری از اندیشه‌هایش قدیمی است، کاملاً تازه است ــ در واقع، چنان تازه که هنوز نامی مورد توافق همگان نیافته است. اما چون بسیاری در این نهضت، دیدگاه خود را سیاست سبز و خودشان را «سبزها» می‌نامند، ما به آنان و ایدئولوژیشان با همین نام اشاره می‌کنیم[1].

بحرانی که اساس جنبش گستردهٔ سبزهاست از بحران محیط زیست پدید آمده است. در واقع، این بحران واحدی نیست، بلکه رشته‌ای از بحرانهاست که در ارتباط با صدمات زیست‌بومی و زیست‌محیطی ناشی از رشد جمعیت، آلودگی آب و هوا، نابودی جنگلهای بارانی استوایی، انقراض سریع و کامل انواعی از گیاهان و جانوران، **اثر گلخانه‌ای** (گرم شدن جوّ زمین)، نابودی جنگلها و دریاچه‌ها بر اثر بارانهای اسیدی، پارگی لایهٔ اوزون محافظ زمین و دیگر موارد آسیب و خرابی زیست‌محیطی که اکنون آشناست.

این بحرانها به یکدیگر مرتبط‌اند. به علاوه، همه ناشی از اقدامات و اعمال انسان در دو سدهٔ اخیر است. بسیاری از اینها حاصل نوآوریهای فن‌شناختی، مانند موتورهای درون‌سوز است.

1- E.M. Forster 2- *Howards End*

اما به نظر بسیاری از کارشناسان محیط زیست علل این بحرانهای زیست‌محیطی به همان اندازه که فن‌شناختی است ایدئولوژیک هم است. یعنی اینها از اندیشه‌ها و ایدئولوژیهایی سرچشمه می‌گیرد که انسان را ماورای طبیعت و جدا از آن قرار می‌دهد. نهضت در حال رشد سبز در برابر این ایدئولوژیها ضد ایدئولوژی خود را ارائه می‌دهد که دو جنبهٔ اصلی دارد. این ضد ایدئولوژی، پیش از هر چیز، از نقد بعضی فرضیات اساسی تشکیل می‌شود که زیربنای ایدئولوژیهایی است که مدتهاست بر سیاست نوین تسلط دارد. و دوم، می‌کوشد بینشی مثبت‌تر و امیدوارکننده‌تر از رابطهٔ انسانها با محیط طبیعی زیست و با همدیگر ارائه کند.

انتقاد سبزها از ایدئولوژیهای دیگر

به گفتهٔ سبزها تدبیر ایدئولوژی زیست‌محیطی به جای ایدئولوژیهای دیگر و اقدام متناسب با آن فقط یک انتخاب در بین انتخابهای ممکن فراوان نیست. این شاید یگانه فرصت باقیماندهٔ انسانها برای نجات این سیاره و هزاران نوع [موجودات زندهٔ] آن ــ از جمله نوع انسان ــ باشد. شاید تنها علت این امر ارتباط و بستگی عمیق انسان به دیگر انواع گیاهی و جانوری است. در یک کلام، همه وابستگی متقابل با یکدیگر دارند. برای فهم این وابستگی متقابل در عمل حکایت درخت را در نظر بیاورید. درخت نه تنها منبعی برای سایه و الوار بلکه برای اکسیژن است که آن را با دیوکسید کربن (CO_2) که محصول فرعی سوختن و دیگر فرایندهای اکسایش از جمله تنفس خود ماست مبادله می‌کنند: تقریباً هر دقیقه بیست بار در مخلوطی از اکسیژن و نیتروژن تنفس می‌کنیم و با هر نفس کربن دیوکسید بیرون می‌دهیم. مثلاً از بین بردن جنگلهای بارانی استوا، یا نابودی جنگلهای شمالی با بارانهای اسیدی به معنی کاهش میزان اکسیژنی است که در دسترس ما و دیگر موجوداتی است که نفس می‌کشند. این به سهم خود میزان دیوکسید کربن را در جو افزایش می‌دهد، که به گرم شدن بیشتر جوّ زمین می‌انجامد و به اثر گلخانه‌ای معروف است. این گرم شدن جهانی به جای خود خشکسالی می‌آورد، زمینهای حاصلخیز پیشین را به بیابان و بادیه‌های خاکی تبدیل می‌کند و از این رو موجب کاهش محصولات کشاورزی می‌شود، که به معنی گرسنگی جانوران و انسان یا حتی از گرسنگی مردن آنان است. همچنین، ذوب تدریجی کوه‌های یخی قطب را به دنبال دارد که موجب افزایش سطح آب دریاها

و راه افتادن سیلاب در بسیاری از نواحی پست ساحلی، از جمله بخش اعظم فلوریدا و بیشتر کشورهایی چون بنگلادش می‌شود.

نتیجهٔ اخلاقی حکایت درخت به سادگی عبارت است از: همه چیز به هم مربوط است. یا، به عبارت دیگر، آنچه می‌رود برمی‌گردد. البته، به اعتباری، این پیام کاملاً هم تازه نیست. همهٔ ادیان بزرگ جهان به شیوه‌های گوناگون دقیقاً همین را گفته‌اند. «آنچه آدمی بکارد، همان را درو خواهد کرد» (غلاطیان، باب ششم، آیهٔ ۷). این نه تنها در مورد افراد، بلکه در مورد نسلهای مختلف انسانها صادق است. «پدران انگور ترش خوردند و دندانهای پسران کند شد»(حزقیال نبی، باب هجدهم، آیهٔ ۲). به سخن دیگر، آنچه انسان در مکان و روزگاری می‌کند، در مکان و روزگاری دیگر بر انسانهای دیگر و بر دیگر انواع تأثیر می‌گذارد. همهٔ اعمال، صرف نظر از کوچکی آنها پیامدهایی دارند.

اما در حالی که ادیان بزرگ دنیا آموخته‌اند که همه چیز به هم مربوط است، اغلب ایدئولوژیهای جدید چنین نکرده‌اند به همین دلیل سبزها با ایدئولوژیهای دیگر، راست و چپ به یکسان با گرایشی کاملاً انتقادی برخورد می‌کنند. اینان نه تنها از آموزه‌ها و باورهای مشخص ایدئولوژیهای دیگر انتقاد می‌کنند، بلکه از *فرضیات* بررسی‌نشدهٔ آنها نیز کمتر از این انتقاد نمی‌کنند.

مثلاً، فرضیات مربوط به طبیعت و رابطهٔ انسان با طبیعت راکه در چندین ایدئولوژی جدید مشترک است، در نظر بگیرید. لیبرالها، سوسیالیستها و محافظه‌کاران فردگرا نگرش مشابهی دربارهٔ طبیعت دارند و از «پیروزی» یا «سلطهٔ» روزافزون انسان بر طبیعت شادند. آنان طبیعت را یا به صورت نیرویی دشمن‌خو در نظر می‌گیرند که باید تسخیر شود یا به صورت منبعی که باید مهار شود و برای مقاصدی انسانی چون «رشد» و «توسعهٔ اقتصادی» به کار برود. بنابراین، باید پیشرفت فن‌شناختی و علمی و اقتصادی را بر حسب اقتدار نوع انسان بر طبیعت اندازه گرفت. این گونه نگرش دشمنانه را اندیشمندان اوایل سدهٔ هفدهم، از جمله دوست توماس هابز، سر فرانسیس بیکن[1]، پیش نهاده بودند. بیکن در واقع چنان سخن می‌گوید که مارکی دو ساد بعدها

1- Sir Francis Bacon

دربارهٔ زنان می‌گفت. طبیعت (همیشه «مؤنث») مغرور و متکبر است اما «انسان» [مذکر]، که حسّ قدرتش با «غلبه» بر طبیعت فزونی می‌یابد، باید آن را رام، متواضع، و تحقیر کند. بیکن اعلام کرد باید از طبیعت «بازخواست» کرد، «رامش کرد»، و مجبورش ساخت «رازهایش را برای انسان فاش کند»، تا انسان بتواند اسرار او را بر ضد خودش به کار گیرد، و «طبیعت را گویی بر سندان شکل دهد». انسانها از طریق فناوری تنها «نوعی ارشاد نرم‌خویانه بر طبیعت اعمال نمی‌کنند؛ قدرت دارند تا او را بگشایند، به انقیادش بکشند و بنیادش را به لرزه درآورند. سرانجام، «با دست و هنر انسان او از حالت طبیعیش به عنف خارج و مچاله می‌شود» و برای مقاصد انسان «قالب زده می‌شود»[۲]. جان لاک هم به شیوه‌ای مشابه البته کمتر «سادیستی» معتقد بود که طبیعت به خودی خود بی‌ارزش است. تنها هنگامی که مردم این زمین «برهوت» و منابعش را به استفادهٔ انسانی می‌برند، طبیعت «ارزشی» را که دارد کسب می‌کند: «زمینی که کاملاً به طبیعت واگذاشته شده و هیچ اصلاحی به صورت مرتع، کشت یا درختکاری در آن انجام نشده باشد، همان‌گونه که در واقع است، برهوت نامیده می‌شود؛ و می‌بینیم که فایده‌اش هیچ است»[۳]. و با اینهمه، کارل مارکس، که از سرمایه‌داری و ایدئولوژی لیبرالِ توجیه‌کنندهٔ سرمایه‌داری انتقاد می‌کرد، در مورد قدرت افزایش‌یافته بر طبیعت که سرمایه‌داری فرا آورده بود احساساتی می‌شود:

> *بورژوازی طی حاکمیتی که به یکصد سال نمی‌رسد نیروهای تولیدی انبوهتر و عظیمتری از آنچه همهٔ نسلهای پیشین بر روی هم فراهم آورده‌اند به وجود آورده است. انقیاد نیروهای طبیعت به انسان، ماشین‌آلات، کاربرد شیمی در صنعت و کشاورزی، کشتی بخار، راه‌آهن، تلگراف برقی، پاک کردن قاره‌هایی کامل برای کشت، آبراهه کشیدن از رودها، جمعیتهای کاملی را از زمین رویانده ــسده‌های پیشین کجا حتی تصورش را می‌کردند که چنان نیروهای تولیدی در دامن کار اجتماعی خفته باشد*[۴].

در پرتو این نظرات، سبزها می‌گویند تعجبی ندارد که جوامع سرمایه‌داری لیبرال و کمونیستی به یکسان اساسی «انسان مدار»[1] یا جانبداری «انسان گرایانه» دارند[۵]. هر دو «رشد» اقتصادی و بهره‌وری را بر محافظت از محیط زیست طبیعی ترجیح می‌دهند. می‌گویند تعجبی ندارد که

1- anthropocentric

رودهایی چون ولگا و میسی‌سی‌پی جز فاضلابی روباز نیستند و دریاچه‌ها و ماهیها و درختان کاج سیبری، نیو انگلند، و کانادا را باران اسیدی مسموم کرده است. و اگرچه اتحاد شوروی ــ در سال ۱۹۸۶ در چرنوبیل[۱] ــ عرصهٔ بدترین رویداد هسته‌ای تاریخ بوده است، ایالات‌متحد هم در سال ۱۹۷۹ در جزیرهٔ تری مایل[۲] در پنسیلوانیا کاملاً به فاجعه نزدیک شد. حوادث گذشته و احتمال وقوعشان در آینده به کنار، ایالات متحد، روسیه، چین و کشورهای دیگر ضایعات مرگبار هسته‌ای و شیمیایی تولید می‌کنند، بی‌آنکه برای انباشت مطمئن آنها طی صدها و حتی هزاران سال آینده که بقایای این ضایعات برای سلامت انسان ودیگر موجودات بسیار خطرناک باقی خواهد ماند راهی یافته باشند.

سبزها از دیدگاه زیست‌بوم‌شناختی خود چندان تفاوتی بین سرمایه‌داری و کمونیسم نمی‌بینند. ایدئولوژیهایی که هر دو نظام برای توجیه خود به کار می‌گیرند اساساً توجهی به محیط زیست طبیعی که ما و همهٔ موجودات در نهایت متکی به آنیم ندارند. بنابر این به گفتهٔ سبزها، لازم است فرضیاتی اساسی را که پیش از هر چیز شالودهٔ این ایدئولوژیهای متنفذ را تشکیل می‌دهد بازنگری کنیم. از این گذشته، باید در فکر ایدئولوژی ای باشیم که نظام ظریف نظارت و تعادل طبیعت را به رسمیت بشناسد و به آن احترام بگذارد.

در تدارک اخلاق زیست‌بوم‌شناختی

بسیاری از سبزها ترجیح می‌دهند دیدگاه خود را نه ایدئولوژی بلکه نوعی «اخلاق» بخوانند. نخستین اندیشمندان زیست‌بوم‌شناس، مانند آلدولئو پولد[۳] از «اخلاق زمین» سخن می‌گویند[۶]. دیگران در سالهای اخیر از اخلاقی سخن گفته‌اند که کرهٔ خاک را در مرکز دارد[۷]. حال آنکه بعضی دیگر، با روحیهٔ مشابهی، از نوعی «اخلاق سیاره‌ای» در حال پیدایش سخن می‌گویند[۸].با این حال، با وجود تفاوتهایی که در تکیه و تأکید آنها وجود دارد، به نظر می‌رسد که همگی از چندین نظر اساسی شبیه هم باشند.

به گفتهٔ آنان، اخلاق زیست‌محیطی یا زیست‌بوم‌شناختی دست کم مشخصه‌های زیر را در بر

1- Chernobyl 2- Three Mile Island 3- Aldo Leopold

می‌گیرد. نخست، چنین اخلاقی بر شبکهٔ ارتباطات و بستگیهای متقابل تأکید دارد که ما و دیگر انواع موجودات در آن زندگی می‌کنیم. مردم نه تنها با یکدیگر بلکه با انواع دیگر جانوران و گیاهان پیوند دارند. انواع اخیر نه تنها شامل آنهایی است که انسان می‌خورد ــ مثل ماهی، گاو، و ذرت ــ بلکه موجودات زیر را هم در بر می‌گیرد: پلانکتونهای بسیار ریزی که خوراک نهنگها و ماهیهای اقیانوس می‌شوند، حشرات و ریزماهیهایی که خوراک ماهیان رودها و دریاچه‌هایند و کرمهایی که خاک را نرم می‌کنند و هوا می‌دهند تا ذرت در آن بروید. ذرت گاو را تغذیه می‌کند، گاو کشتزارها را بارور می‌کند، و انسانها از ماهی، ذرت و گاو تغذیه می‌کنند. همه متقابلاً درگیر چرخهٔ تولد، زندگی، مرگ، فساد، و تولدی دیگرند. و همهٔ آنها در این چرخه وابستهٔ هوا و آب، آفتاب و خاک‌اند که بی آنها زندگی ممکن نیست.

سبزها می‌گویند با فراموشی این حقایق بنیادین خود را به خطر می‌اندازیم. با این حال، فراموششان کرده‌ایم. با جدایی از طبیعت، زندگی و تجارب خود را به بخشهایی جداگانه تقسیم کرده‌ایم. انواع سبزیها و انواع گوشتها را کالاهایی می‌دانیم که مثلاً از انبار خواربارفروشی بسته‌بندی‌شده در پلاستیک و پوشال می‌رسد و آب یا به صورت بطری یا از شیر می‌آید. کمتر مکث می‌کنیم تا دربارهٔ آنچه این چیزها را امکان‌پذیر کرده و در دسترس ما قرار داده، یا در میزان وابستگی ما به آنها ــ و آنها به ما ــ تأمل کنیم. اما این حس بی‌ارتباط بودن بنا بر ادعای سبزها توهمی است که اگر مرتفع نشود، نوع ما و بسیاری انواع دیگر را محکوم به انقراض خواهد کرد.

اما کجا دربارهٔ این وابستگیهای متقابل بیاموزیم؟ راههای متعددی هست. علم، بویژه شاخه‌های زیست‌شناسی، زیست‌بوم‌شناسی، زمین‌شناسی، همچنین ادبیات، موسیقی و هنر وجود دارد. فلسفه و ادیان گوناگون نیز سهم زیادی دارند. اما سبزها یادآور می‌شوند منبعی که از آن غافل مانده‌ایم خرد عامه در بین بومیانی چون سرخپوستان امریکای شمالی است. بر طبق این خرد عامه زمین و هوا و آب به همه تعلق دارد و مال هیچ کس نیست. طبیعت را به هیچ بهایی نمی‌توان فروخت، زیرا کالایی نیست که جدا از ما وجود داشته باشد ــ برعکس، ما جزئی از زمین و زمین جزئی از ماست. ناتوانی در بازشناسی این به هم پیوستگی به معنی محکوم کردن نوع ما و همهٔ دیگران به بینوایی روزافزون و در نهایت انقراض است.

چندین مشخصهٔ دیگر اخلاق زیست‌محیطی یا سبز از شناسایی به هم پیوستگی و

بستگیهای متقابل برمی‌خیزد. اولین آنها احترام به زندگی ــ نه فقط زندگی انسان بلکه هر گونه حیات، از کوچکترین ریزموجودات تا بزرگترین نهنگها ــ است. سرنوشت نوع ما به دیگران بسته است، و سرنوشت آنان به ما. چون حفظ زندگی مستلزم وضعیتهای خاصی است. دومین مشخصه چنین است: وظیفه داریم به وضعیتهایی احترام بگذاریم که گونه‌های متعدد زندگی را می‌پرورد و حفظ می‌کند. از مرجانهای زیرین گرفته تا خاک و آب و هوا در بالا، طبیعت موجوداتش را در شبکهٔ پیچیدهٔ وضعیتهای به هم پیوسته تغذیه می‌کند. آسیب به یکی آسیب به دیگران است، و به خطر انداختن هستی هر موجودی که در این شبکه ساکن و وابستهٔ یکپارچگی این شبکهٔ ظریف نگاهدارندهٔ حیات است به خطر انداختن همه است.

با این حال، اعتراف به این امر نادیده گرفتن یا انکار قدرت عظیم انسان برطبیعت نیست. برعکس، این امر مستلزم آن است که حدود قدرت خود را بشناسیم ــ و مسئولیت کامل محدود کردن آن و استفادهٔ خوب و خردمندانه از آن را پذیرا باشیم. سبزها خاطرنشان می‌کنند که این زمان سرنوشت زمین و همهٔ موجوداتش برای بهتر یا بدتر شدن، به تصمیمات و اقدامات انسان بستگی دارد. اینان می‌گویند ما نه تنها وابستهٔ طبیعتیم، طبیعت هم به ما ــ به دقت، و خودداری و تحمل ما ــ وابسته است. در محدودهٔ قدرت خود می‌توانیم بارها زمین را نابود کنیم. در صورت بروز جنگ هسته‌ای این کار خیلی سریع انجام می‌شود (یا به عبارت بهتر ــ چون کلمهٔ «جنگ» بر غالب و مغلوب اشاره دارد، و جنگ هسته‌ای هیچ برنده‌ای ندارد ــ «کشتار هسته‌ای همگانی» یعنی، نابودی همه چیز و همه کس). هر ستیز محلی، هر چقدر هم که در آغاز کوچک باشد، می‌تواند به مواجههٔ ابرقدرتها، با نتایج مرگبار و پیش‌بینی‌پذیر آن بینجامد. از اینجا مشخصهٔ دیگری از اخلاق «سبز» پدید می‌آید: سبزها باید برای صلح تلاش کنند. این گفته بدان معنا نیست که سبزها از هر ستیز یا مواجهه‌ای دوری گزینند، بلکه باید تدابیری برای مواجههٔ مستقیم، مقاومت و اعتراض بدون خشونت، به شیوهٔ مهاتما گاندی[1]، مارتین لوترکینگ و دیگران را به کار بگیرند. بسیاری از سبزهای مبارز چنین کرده‌اند، نه تنها به صورت اعتراضهای ضدّ جنگ، بلکه به صورت تلاش برای کند یا متوقف کردن پاکسازی جنگلهای کهن، ساختن

1- Mahatma Gandhi

نیروگاههای هسته‌ای و فعالیتهای دیگری که از نظر آنان ویرانگر محیط زیست طبیعی است.

به نظر آنان امروزه چنین موضعی ضروری است زیرا نه تنها کشتار هسته‌ای همگانی، بلکه روشهای کندتر، هرچند به همان اندازه ویرانگر، برای از بین بردن محیط زیست از جمله آثار انباشت‌شوندهٔ اقداماتی که در مقیاس کوچک هرروزه انجام می‌شود، می‌تواند زمین و همهٔ ساکنانش را نابود سازد. هر اقدامی، هر اندازه کوچک یا ظاهراً بی‌اهمیت، آثار یا پیامدهایی دارد که گاهی بی‌تناسب با همهٔ اقداماتی است که آنها را فرا آورده است. (مثلاً، عمل سادهٔ نوشیدن قهوه را از فنجانی پلاستیکی در نظر بگیرید. این ظرف راحت اما از نظر زیستی تجزیه‌ناپذیر صدها سال پس از آنکه بدن نوشندهٔ قهوه به خاک تبدیل شده است همچنان باقی می‌ماند.) در جامعهٔ نوین صنعتی این مثل قدیمی راکه «درختان تنومند از دانه‌ای کوچک می‌رویند» می‌توان این طور دستکاری کرد که «بلایای عظیم از اقداماتی کوچک برمی‌خیزد». پیامدهای گستردهٔ زیست‌محیطی از اقدامات روزانهٔ ما، صرف نظر از اینکه چقدر بی‌اهمیت به نظر برسند برمی‌خیزد. از این رو وظیفهٔ مباشرت[1] پیش می‌آید.

چون هر یک از ما بازیگریم ــ خواه در نقش تولیدکننده، مصرف‌کننده، یا هر نقش دیگر ــ همه مسئولیت کامل اقدامات خود را می‌پذیریم و چون در نظام دموکراسی زندگی می‌کنیم، بخشی از مسئولیت اقدامات دیگران را هم به عهده می‌گیریم. هر یک از ما در وضع قوانین و سیاستهایی که در زندگی ما تأثیر می‌گذارد سهمی داریم یا می‌توانیم داشته باشیم. به همین دلیل، سبزها بر مسئولیت فردی و جمعی ما برای حفظ محیطی که از ما محافظت می‌کند تأکیدی یکسان می‌کنند. باری، سبزها دموکراتهایی به معنی عام کلمه‌اند و «اخلاق»شان بر اهمیت شهروندی دموکراتیک فعال و آگاه تأکید می‌کند. اما در بین سبزها بر سر اینکه این اخلاق از چه تشکیل می‌شود، و بهترین شیوهٔ رسیدن به آگاهی و آگاه ساختن دیگران و شهروند فعال بودن کدام است اختلاف هست.

1- stewardship

اختلافات حل‌نشده

زیست‌بوم‌بانان[1] به تعبیری طیفی از رنگ سبز را تشکیل می‌دهند. زیست‌بوم‌بانان اصلاح‌طلب «سبز روشن»اند و هوادار سیاستهای همگانی و قوانینی‌اند که در خدمت خواسته‌ها و نیازهای انسان باشد و در همین حال کمترین آسیب را به محیط زیست طبیعی وارد آورد. زیست‌بوم‌بانان«سبز تیره» خواهان اقدامات شدیدتری برای متوقف ساختن توسعه و همچنین محافظت و حتی گسترش مناطق طبیعت وحش‌اند[۹] شیوهٔ دیگر توصیف این اختلاف را زیست‌بوم‌اندیش[2] نروژی، آرنه نیس[3] عنوان کرده است. نیس بین «زیست‌بوم‌بانی سطحی» و «**زیست‌بوم‌شناسی ژرف**» تمایز قائل است. در نظر اولی، انسان کانون توجه است و مسائل محیط زیست به گونه‌ای «انسان‌مدار» و «ابزاری» تلقی می‌شود. بدین‌سان، زیست‌بوم‌بانان سطحی‌نگر ممکن است از حفظ جغد خال‌خالی یا نوع خاصی نهنگ جانبداری کنند تا انسانهای علاقه‌مند از دیدار این جانوران محروم نشوند. در مقابل، زیست‌بوم‌شناس ژرف‌اندیش مدعی است که جغد و نهنگ ــ و در واقع، همهٔ موجودات زنده و نظامهای زیست‌بوم‌شناختی پشتیبان آنها ــ نه از نظر ابزاری بلکه *ذاتاً* ارزشمند است. یعنی، در خود و به خودی خود و کاملاً جدا از ارزشی که انسان برای آنها قائل است خود ارزشمندند. زیست‌بوم‌شناسی ژرف دیدگاهی زیست‌*مدار* (یا زندگی‌مدار[4]) است که انواع موجودات دیگر و نظامهای زیست‌بومی را همتراز انسان قرار می‌دهد[۱۰].

شیوهٔ باز هم دیگری برای توصیف تفاوتهای بین زیست‌بوم‌بانان این است که گروهی را به دیدگاه «باغ» و گروهی دیگر را به دیدگاه «طبیعت وحش» نسبت دهیم[۱۱]. مدافعان دیدگاه باغ، مثل رنه دوبو[5] و وندل بری[6]، معتقدند انسان بخشی از طبیعت است و کشت زمین بخشی از طبیعت و نیاز انسانهاست[۱۲]. اگر انسان پناهگاه، لباس و خوراک می‌خواهد باید این کار را بکند. چنین کاشتی باید محتاطانه و محترمانه انجام شود، اما اگر قرار است انسان رفاه بیشتری داشته باشد این کار ضروری است. مدافعان دیدگاه باغ مایل‌اند از دیدگاه طبیعت وحش انتقاد کنند که نفع جانوران غیر انسان و زیستگاههای آنها را بالاتر از منافع مشروع انسان می‌نهند. انسانها نیز

1- environmentalists
2- ecosopher (eco-philosopher)
3- Arne Naess
4- biocentric (life-centered)
5- René Dubos
6- Wendell Berry

جانورانی‌اند که نیازها و شیوه‌های خاص نوع خود را در زندگی در طبیعت و در دگرگون ساختن آن دارند. به بیان وندل بری:

مردم نمی‌توانند دور از طبیعت زندگی کنند؛ این نخستین اصل طبیعت‌بانان[1] است. با این حال، مردم بدون تغییر دادن طبیعت نمی‌توانند در آن زندگی کنند. اما این در مورد همهٔ موجودات صادق است؛ آنها وابستهٔ طبیعت‌اند و آن را دگرگون می‌کنند. به اعتباری، آنچه طبیعت نامیده می‌شود مجموعهٔ تغییراتی است که موجودات مختلف و نیروهای طبیعی همگی به صورت اقدامات پیچیده‌شان بر همدیگر و بر مکانشان اعمال کرده‌اند[۱۲].

مدافعان دیدگاه طبیعت وحش، مانند ادوارد ابی[2] و دیو فورمن[3] یکی از بنیانگذاران نهضت «اول زمین!»[4] مسائل را به صورت متفاوتی می‌بینند. انسان بیش از اندازه زمین را تصرف و تاراج کرده، و اینهمه را با نام «پیشرفت» یا «توسعه» انجام داده است. جنگلهای کهن را پاکسازی کرده، زیستگاههای جانوران و نظامهای زیست‌بومی تمام و کمالی را نابود کرده، بر رودها سدّ بسته، دامنهٔ کوهستانهای پوشیده از جنگل را به پیست اسکی تبدیل کرده است ــ همیشه نسبت به آثار اعمالش بر جانوران و در درازمدت بر سلامت نظامهای زیست‌بومی نگاهدارندهٔ حیات وحش بی‌اعتنا بوده است. فقط دو نمونه از موارد بسیار بدین قرار است: امروز در ۴۸ ایالت پایینی امریکا نسل گرگ تقریباً منقرض شده (و حتی در آلاسکا هم به خطر افتاده) است، و خرسهای بزرگ خاکستری (گریزلی) و شیر کوهستان وضعیت چندان بهتری نداشته‌اند. اینها و دیگر انواع در «باغ» بیگانه‌اند و تنها در «طبیعت وحش» یا، آن طور که فورمن ترجیح می‌دهد، در «گسترهٔ بزرگ بیرونی» طبیعی زندگی می‌کنند. نابودی این و دیگر انواع، نوع انسان را از چیزهای ارزشمندی محروم می‌کند. آنچنانکه فورمن اشاره می‌کند:

ما این جانوران ترسناک را به مثابه مظاهر فرهنگی حفظ می‌کنیم ــ تیم فوتبال دانشگاه مکزیک، لوبوز [گرگها]، خرس بزرگ خاکستری بر پرچم ایالتی کالیفرنیا ــ اما اگر این سرزمین را بار دیگر با آنها شریک نشویم، غرب هم از لحاظ معنوی و زیست‌بومی به همان اندازهٔ بریتانیا رام می‌شود[۱۳].

خرسها و دیگر جانوران وحشی به همان اندازهٔ انسانها حق دارند که زندگی ارضاکننده‌ای

1- conservationists
2- Edward Abbey
3- Dave Foreman
4- Earth First!

داشته باشند. ما انسانها بایسته یا شایسته نیست که خودمان را ارباب طبیعت بدانیم. برعکس، همچنانکه آلدو لئوپولد در *سالنامهٔ استان سند*[1] ــ که به نظر فورمن «مهمترین، جالبترین، و خردمندانه‌ترین کتابی است که تاکنون نگاشته شده»[۱۵] ــ می‌گوید «اخلاق سرزمینی» مستلزم آن است که انسانها نقش متواضعانه‌تری برای خود قائل شوند: «خلاصه، اخلاق سرزمینی نقش انسان‌اندیشه‌ورز «هوموساپین»[2] را از فاتح جامعهٔ سرزمینی به شهروند و عضو سادهٔ آن کاهش می‌دهد. این اخلاق کلاً برای هموندان انسان و برای اجتماع احترام قائل است[۱۶]. لئوپولد نوشت که آموزهٔ اصلی اخلاق سرزمینی یا محیطی چنین است: «چیزی حق است که گرایش به حفظ یکپارچگی، ثبات و زیبایی اجتماع زیستی داشته باشد. هر گرایش دیگری خطاست»[۱۷].

اما اساس این آموزه‌های فلسفی و اخلاقی کدام است؟ چگونه می‌توان آنها را به صورت اقدام سیاسی متبلور ساخت؟ آیا اختلافات بین «درجات» متفاوت سبزها مرتفع‌شدنی است؟ اینها از جملهٔ سؤالاتی است که نهضت نسبتاً جدید سبز یا زیست‌بوم‌بانی پیش نهاده اما هنوز پاسخ جامع و روشنی به آنها نداده است.

نخست، ماهیت و منشأ اخلاق تازه‌پیدای زیست‌بوم‌بانی یا سرزمینی را بررسی کنیم. آیا این اخلاق آن گونه که بعضی سبزها اشاره می‌کنند مقدس است، یا آن گونه که بعضی دیگر اصرار می‌ورزند علمی و غیر دینی است؟ پرسش، یا به عبارت بهتر رشته پرسشهای، دوم در مورد راهکارها و تدابیری است که نهضت زیست‌بوم‌بانی باید به کار گیرد. آیا سبزها باید شیوه‌های عمل تازه و متفاوتی پیش کشند یا از همان شیوه‌هایی استفاده کنند که «گروههای متنوع ذی‌نفع» به طور سنّتی به کار برده‌اند. مثلاً، آیا بهتر است حزب سیاسی خاصی برای خود تشکیل دهند یا درقالب همین احزاب موجود فعالیت کنند؟ آیا بهتر است بیرون از سیاست سنّتی «گروههای ذی‌نفع» عمل کنند یا باید به صاحبان نفوذ در قانون‌گذاری متوسل شوند؟ گذشته از هر چیز، همچنانکه سبزها اغلب اشاره می‌کنند، زمین و ساکنانش را دشوار بتوان «گروه ذی‌نفع» کاملاً خاصی در نظر گرفت. هریک از این مسائل را یک به یک بررسی می‌کنیم.

بنابر نظر بعضی سبزها، اخلاق زیست‌بوم‌بانی در تحلیل نهایی دینی یا معنوی است و متکی

1- *A Sand County Almanac*　　2- Homo sapiens

بر فضایلی چون فروتنی، احترام، و بزرگداشت است. اخلاق زیست‌بوم‌بانی متضمن کوچک شمردن خود است در برابر فناپذیری فردی و وضعیت جمعی ما نه در حکم ساکنان منحصر به فرد یا اربابان این سیاره، بلکه در حکم یک نوع و نسل در میان انواع و نسلهای بسیار. اخلاق زیست‌بوم‌بانی مستلزم احترام به زندگی در همهٔ صورتها و وضعیتها، اعم از جاندار و بیجان، است که آن را حفظ می‌کند و می‌پرورانند. و سرانجام، چنین اخلاقی متضمن بینشی احترام‌آمیز و ترس‌آلود است. این اخلاق مستلزم آن است که دیگر، نه تنها در این زمان بلکه در مورد نسلها و روزگاران آینده نیز، مردم و دیگر انواع را محترم بشماریم، عزیز بداریم، و برای آنان اهمیت قائل شویم. بر اساس مضمون گفتهٔ ادموند برک، وظیفه داریم که برای نسلهای آینده به جای ویرانه محلی برای سکونت بر جای بگذاریم.

دست کم، اغلب سبزها تا این اندازه اتفاق نظر دارند. اما فراتر از این حد، اتفاق نظر پایان می‌یابد و اختلافات، به تدریج ظاهر می‌شوند، همچنانکه بعضی سبزها حالتی معنوی و دینی به خود می‌گیرند که از نظر سبزهای دیگر غریب و بد است. آنان که اخلاق زیست‌بوم‌بانی را بر اساس ارزشهای دینی یا معنوی قرار می‌دهند می‌گویند که باید زمین را همچون ایزدی مهربان و خیرخواه ــ الههٔ گایا[1] (از واژهٔ یونانی به معنای «زمین») ــ بدانیم که باید با ترس و احترام نیایشش کنیم. تعدادی از سبزها، از جمله بخشی از (اما نه همهٔ) کسانی که خود را زیست‌بوم‌شناس ژرف‌اندیش می‌خوانند، معتقدند که این شیوه‌ای برای آزاد ساختن خود ما از محدودیتهای دیدگاه کاملاً علمی یا مادیگرا و رسیدن به حالت دیگری از ذهن است که با «گوش دادن» به طبیعت و آموختن از آن هماهنگتر است تا سخن گفتن و امر کردن به آن[۱۸]. با این حال، به نظر می‌رسد گروهی دیگر چنان از رب‌النوع گایا سخن می‌گویند که حالتی کمتر استعاری و بیشتر واقعی دارد[۱۹].

بعضی «زیست‌بوم‌شناسان ژرف‌اندیش»، بویژه طرفداران نهضت «اول زمین!» تمایلی ندارند «انسانگرایانه» یا دینی سخن بگویند بلکه اصطلاح مالتوسی را ترجیح می‌دهند. توماس مالتوس کشیش و اقتصاددان انگلیسی سدهٔ نوزدهم بود ــ و همچنانکه در فصل هفتم دیدیم

1- Gaia

ــ ادعا می‌کرد جمعیت انسانها با تصاعد هندسی افزایش می‌یابد در حالی که منابع موجود برای پشتیبانی آن جمعیت به صورت تصاعد حسابی (یعنی با میزان ثابت) افزایش می‌یابد. بدین‌سان، بر طبق *قانون مالتوس* (۷-۲ را ببینید) جمعیت روزافزون انسان به سرعت منابع موجود را تهی می‌سازد و گرسنگی گسترده و مرگ بر اثر گرسنگی نتیجهٔ ناگزیر آن است. از گرسنگی گسترده نتیجهٔ دیگری حاصل می‌شود: تعادلی جدید بین جمعیت و منابع. متأسفانه، این تعادل کوتاه‌مدت با افزایش جمعیت به پایان می‌رسد و این چرخه بار دیگر دوباره آغاز می‌شود. اندیشمندان برجستهٔ نهضت «اول زمین!» که از مالتوس الهام گرفتند ــ از جمله رمان‌نویس فقید ادوارد ابی و دیو فورمن، ویراستار سابق نشریهٔ *اول زمین!* ــ مدعی‌اند که طبیعت برای مقابله با خطا و نخوت انسان نیروهایی دارد: گرسنگی گسترده، قحطی، سیل، شیوع بیماری ایدز ــ طبیعت با چنین و دیگر وسایل نوع بی‌ملاحظهٔ انسان را مجازات می‌کند و دست کم بعضی اعضای این نوع را به دلیل غرور، نادانی، و یا بی‌اعتنایی نوعشان مجازات می‌کند. اگرچه زبان «اول زمین!» زبانی دینی نیست، گاهی به نظر می‌رسد که بینش آن دربارهٔ مجازاتهای وحشتناک مستقیماً از خدای انتقام‌جوی عهد عتیق ناشی می‌شود.

در مقابل، زیست‌بوم‌شناسانی که اجتماعی‌تر و غیر دینی‌تر می‌اندیشند مایل‌اند تا هر گونه سخن از دین و الهه و زیست‌بوم‌شناسی ژرف را اگر نگوییم با دشمنی صریح، باسوءظنی ژرف بنگرند. از جملهٔ این منتقدان می‌توان موری بوکچین[1] «زیست‌بوم‌شناس اجتماعی» و اینسترا کینگ[2]، «زن‌باور زیست‌بوم‌شناس» را نام برد. آنان مدعی‌اند که سخن گفتن دربارهٔ الهه یاوه‌گویی رمزآمیزی است و باید به هر قیمتی شده از آن دوری کرد. و آنان نهضت «اول زمین!» را سازمانی ضد بشری و غیر انسانی می‌دانند که در پی حذف کامل انسان از معادلهٔ زیست‌بوم‌شناختی است. در مقابل، **زیست‌بوم‌شناسان اجتماعی**[3] بر وابستگی و مسئولیت انسان نسبت به محیط زیست واقف‌اند، اما بر آن‌اند که حیات انسان از اهمیت و منزلت خاصی برخوردار است.

تفاوتهای دیگری در پهنهٔ گستردهٔ نهضت سبز در حال پیدایش است. اگرچه همگی در مورد آگاه‌سازی و آموزش مردم اتفاق نظر دارند، بر سر بهترین شیوهٔ انجام این مهم تشتت وجود دارد.

1- Murray Bookchin
2- Ynestra King
3- social Ecoligists

بعضی می‌گویند سبزها باید نقشی فعال در سیاست انتخاباتی بپذیرند. سبزهای اروپا که حزب سبز آلمان و دیگر کشورها را سازماندهی کرده و کرسیهای متعددی در مجلس ملی کشورهای مختلف به دست آورده‌اند از چنین روشی طرفداری می‌کنند. سبزهای ایالات متحد نگران از مشکلاتی که حزبهای ثالث اقلیت با آن روبه‌رویند، به طور کلی از راهکارهای دیگری هواداری می‌کنند. مثلاً زیست‌بوم‌شناسان اجتماعی تمایل به مبارزات محلی در سطح قاعدهٔ هرم دارند که همسایگان و دوستان را درگیر حفظ محیط زیست می‌سازد. گروهی از زیست‌بوم‌شناسان اجتماعی البته نه همه، از آنارشیستهایی تشکیل می‌شوند که دولت و سیاستهای آن را برای «بزرگتر شدن» بیشتر به صورت مسأله می‌بینند تا راه حل، و در نهایت در پی نشاندن نظام غیر متمرکز تعاونیها و کمونها به جای دولت‌اند[۲۰].

سبزهای دیگر راهکارهای کاملاً متفاوتی را پی گرفته‌اند. بعضی گروهها، مانند «صلح سبز»[۱]، هوادار چنان اقدام جدّی و مستقیمی‌اند که بنا بر محاسبهٔ آنان جنجال‌ساز و خبرساز باشد و توجه همگان را برباید. مثلاً فعالان «صلح سبز» سینهٔ خود را بین توپهای زوبین‌انداز شکارچیان نهنگ و شکارشان سپر کرده‌اند. آنان رو در روی شکارچیانی قرار گرفته‌اند که دنبال شکار بچه فکها می‌روند و کسانی را ردیابی‌کردند که به روشهای‌غیر قانونی مواد زاید سمی را تخلیه می‌کنند و آنان را به مردم شناسانده‌اند. چنین تدابیری را دولتهای ژاپن، ایسلند و فرانسه علناً محکوم کرده‌اند. در سال ۱۹۸۵ مأموران مخفی فرانسوی در بخش بی‌طرف نیوزلند اقیانوس‌پیمای *جنگجوی رنگین‌کمان*[۲] متعلق به «صلح سبز» را منفجر و غرق کردند که یک نفر از خدمه نیز کشته شد. (پس از آن حمله، هدایای مالی سرازیر شد و کشتی بزرگتر و جدید *جنگجوی رنگین‌کمان ۲*، به آب انداخته شد تا مأموریت سلف خود را ادامه دهد) حتی گروههای مبارزتر مانند «انجمن چوپان دریا»[۳] و «اول زمین!»، از «**خرابکاری زیست‌بوم‌شناختی**» و «کارشکنی» به مثابه وسایلی توجیه‌پذیر برای اعتراض هواداری کرده‌اند، هرچند همیشه هم اینها مانع اهانت و آسیب به محیط زیست طبیعی نمی‌شود. بعضی از اعضای «اول زمین!» ادعا کرده‌اند که درختان هزارسالهٔ چوب سرخ را برای پیشگیری از سودهای حاصل

1- Greenpeace 2- *The Rainbow Warrior* 3- Sea Shepherd Society

درکوتاه‌مدت شرکتهای تولید الوار «میله‌گذاری» کرده‌اند ــ یعنی میله‌های فلزی درازی در درخت نشانده‌اند. این میله‌ها به درخت آسیب نمی‌رسانند، اگرچه خطری جدی برای تیغ ارّه‌های ماشینی است که احتمال دارد به میله‌ها بخورد. در رمان ادوارد ابی، *داروودستهٔ کارشکنان*[1] (۱۹۷۵)، چنین تدابیری توصیف و حتی تشویق شده و در *دفاع زیست بوم شناختی: راهنمای میدانی برای کارشکنی*[2] (۱۹۸۵) نوشتهٔ دیوفورمن به تفصیل شرح داده شده است.

دیگر گروه‌های زیست‌بوم‌بان، بویژه گروههایی که از تلاشهای زیرکانه‌تر و ملایمتر نفوذ بر قانونگذاران و آگاه ساختن افکار عمومی از مسائل زیست‌بومی هواداری می‌کنند، از تدابیر «صلح سبز» و اقدامات ستیزه‌جویانه‌تر هواداران «اول زمین!» انتقاد کرده و خود را از آنان مبّرا دانسته‌اند. مثلاً باشگاه سیرا[3] به امید تصویب قوانینی برای حفظ محیط زیست طبیعی فعالانه بر مجلس امریکا و قوای مقننه در ایالتها اعمال نفوذ می‌کند. این باشگاه دربارهٔ مسائل بسیار گستردهٔ زیست‌محیطی کتابهایی منتشر و فیلمهایی نیز تهیه می‌کند. گروههای دیگر، مانند «صندوق دفاع از محیط‌زیست»[4]، هم راهکارهای مشابهی را دنبال می‌کنند. گروه «حفظ طبیعت»[5] برای خرید زمین به منظور تبدیل به زیستگاههای حفاظت شده اعانه جمع می‌کند.

نهضت سبز با وجود تازه‌پا بودن، هم‌اکنون نیز به دسته‌بندی درونی دچار شده است. آنارشیستها مخالف تدابیری‌اند که زیست‌بوم‌بانان اعمال نفوذکننده بر مجلس از آن دفاع می‌کنند، اعلامیه‌های سیاسی «اول زمین!» زیست‌بوم‌شناسان اجتماعی را متوحش کرده است، و اعضای میانه‌رو و محافظه‌کار «حفظ طبیعت» و باشگاه سیرا از همهٔ جاروجنجالهای نامطلوب شرمنده‌اند. و در عین حال، نکتهٔ مهمی که سبزها به سرعت دریافته‌اند، آن است که اختلاف زیست بوم‌بانان بر سر وسیله است، اما در مورد اصول و اهداف اتفاق نظر دارند. اینان در این فرض که همه چیز به هم مربوط است ــ گذشته از هر چیز، زیست‌بوم‌شناسی مطالعهٔ ارتباطات متقابل است ــ به هم مانند‌اند و متفق‌اند که حفظ نظامهای زیست‌بومی پیچیده نه تنها هدفی ارزشمند بلکه اگر خواهان بقای نژاد انسان و دیگر انواع باشیم، ضروری است.

1- *The Monkey-Wrench Gang*
2- *Ecodefense: A Field Guide to Monkey-Wrenching*
3- Sierra Club
4- Environmental Defense Fund
5- Nature Conservancy

نتیجه

دیدیم چرا سبزها از بسیاری ایدئولوژیهای رایج در عصر جدید انتقاد می‌کنند. همچنین به اکراه آنان در این مورد که دیدگاه خود را ایدئولوژی بنامند اشاره کردیم. آیا «اخلاق» آنها «ایدئولوژی» است؟ بر طبق معیاری که برای شناسایی و توضیح ایدئولوژیها پیش نهاده‌ایم، معتقدیم که چنین است. نخست، «اخلاق» زیست‌بوم‌شناختی چهار نقش هر ایدئولوژی را دارد و دوم، این اخلاق نظر مشخصی را دربارهٔ آزادی پیشنهاد و از آن دفاع می‌کند. و سرانجام برداشت خاصی از دموکراسی را پیش می‌برد. هر یک از این مشخصه‌ها را به ترتیب وارسی می‌کنیم.

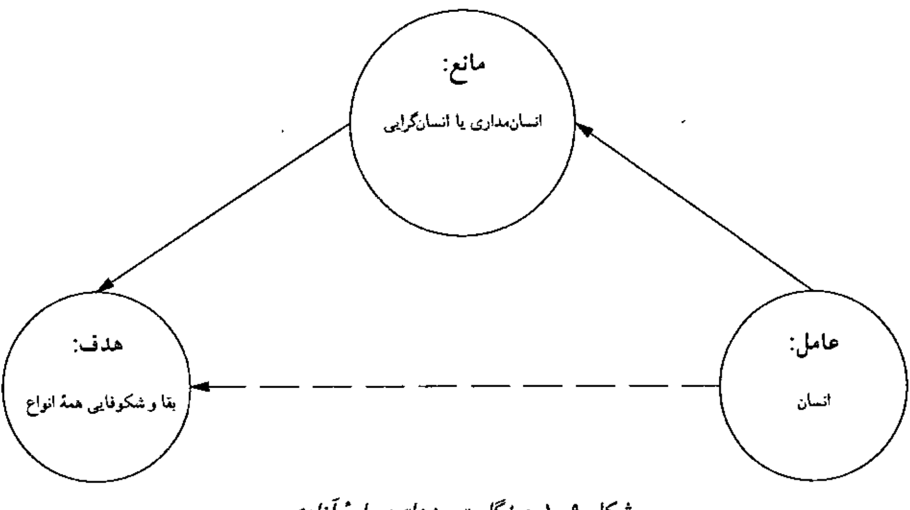
زیست بوم‌شناسی در حکم ایدئولوژی

ایدئولوژی زیست‌بوم‌بانی یا «سبز» چهار نقش هر ایدئولوژی راکه در فصل اول ارائه گردید ایفا می‌کند. پیش از هر چیز، این ایدئولوژی توضیحی است. توضیح می‌دهد چگونه بحران زیست‌محیطی پیدا شد. این بحران برخاسته از غرور و نخوت انسان است و بعضی سبزها آن را «انسان‌مداری» و گروهی دیگر «انسان‌گرایی» (اومانیسم) خوانده‌اند. این باور خطا که انسان ارباب مستقل و حاکم بر طبیعت و سیارهٔ ماست اساس بی‌اعتنایی غیر مسئولانه و افسارگسیختهٔ انسان نوین به شبکهٔ ظریف و به‌هم‌پیوستهٔ زندگی است. دوم، ایدئولوژی تازه‌پیدای «سبز» معیاری برای ارزیابی و *ارزشیابی* اقدامات، عملکردها و سیاستها ارائه می‌کند. اقداماتی راکه گرایش به حفظ و پایش محیط زیست ــ جنگلهای بارانی، زیستگاه حیات وحش، مردابها و دیگر نظامهای زیست‌بومی ــ دارند، تحسین می‌کند و آنها راکه به محیط زیست آسیب می‌رساند و آن را نابود می‌کنند، محکوم می‌کنند. سوم، این ایدئولوژی هوادارانش را جهت می‌دهد و به آنان حس هویت می‌دهد. سبزها خود را عضو نوعی می‌دانند که سلامت و هستیش عمیقاً وابستهٔ دیگر انواع و اوضاعی است که همهٔ آنها را تغذیه می‌کند و پرورش می‌دهد. چهارم، ایدئولوژی سبزها *برنامه‌ای* برای اقدام اجتماعی و سیاسی ارائه می‌کند. از جمله مسئولیتهایی که سبزها برای خود قائل‌اند اشاعهٔ سیاستها یا عملکردهایی است که محیط زیست طبیعی را حفظ می‌کند و مردمی راکه نسبت به سلامت دیگر انواع و محیط زیست طبیعی در کل

بی‌اعتنایند آموزش می‌دهد و آنان را روشن می‌سازد. از دیدگاه سبزها، فقط دگرگونی انبوه و جهان‌گستر آگاهی می‌تواند این سیاره و انواع آن را از تاراج بی‌پروای انسان نجات دهد.

زیست بوم‌شناسی، آزادی و آرمان دموکراتیک

همان گونه که در فصل اول اشاره شد، هر ایدئولوژی مفهوم خاصی از آزادی برای خود دارد. ایدئولوژی «سبز»هم مستثنا نیست. سبزها معتقدند انسان و انواع دیگر تنها در صورتی که هم درنظر و هم در عمل بر «**نخوت انسان‌گرایی**» ــ بینش انسان‌گرا که ارزش دیگر انواع و محیط زیست آنها را نادیده می‌گیرد ــ فائق آیند می‌توانند برای بقا و شکوفایی به‌راستی آزاد باشند.



شکل ۹-۱ *دیدگاه «سبزها» دربارهٔ آزادی.*

بنابراین، می‌توان دیدگاه سبزها را به صورت الگوی سه پایهٔ ما خلاصه کرد (به شکل ۹-۱ نگاه کنید.)

سرانجام همان گونه که در فصل اول اشاره کردیم، هر ایدئولوژی نوین تفسیر خاص خود را از آرمان دموکراتیک ارائه می‌کند. سبزها در این مورد هم مستثنا نیستند. همچنانکه پیش از این دیدیم، سبزها معتقدند هر یک از ما نسبت به محافظت و پایش محیط زیست مسئولیم. این مسئولیت نه تنها محیط زیست طبیعی را که نگاهدارندهٔ همهٔ موجودات است، بلکه محیط

سیاسی، اقتصادی و اجتماعی کار و زندگی انسان را نیز در بر می‌گیرد. مردم تنها در محدودهٔ نظام سیاسی‌ای می‌توانند شکوفا شوند که به هر کس اجازهٔ ابراز وجود و حق رأی مـی‌دهد و بدین‌سان مشارکت فردی و مسئولیت شخصی را به حد اکثر می‌رساند. سبزها می‌گویند این نظام ضرورتاً دموکراتیک است. و می‌افزایند که بهترین نوع دموکراسی نظامی با قاعدهٔ غیر متمرکز است که بیشترین امکان مشارکت را فراهم می‌آورد و تشویق می‌کند[۲۱]. تنها در چنین اوضاعی هر یک از ما می‌تواند سهم کامل، عادلانه و برابری از مسئولیت را برای نگاهداری سیاره‌مان و همهٔ انواعش پذیرا باشد.

یادداشتها

۱. در مورد دو نمونهٔ بسیار متفاوت نگاه کنید به:

Fritjof Capra and Charlene Spritnak, *Green Politics* (New York: Dutton, 1984), Robert E. Goodin, *Green Political Theory* (Cambridge: Polity Press, 1992). همچنین

۲. به نقل از:

William Leiss, *The Domination of Nature* (New York: George Braziller, 1972), pp. 58-59.

3. John Locke, *Second Treatise of Government*, para. 42;

همچنین در:

Terence Ball and Richard Dagger, eds., *Ideals and Ideologies: A Reader* (New York: Longman, 1999), selection 12.

4. Karl Marx and Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party*, in Lewis S. Feuer, ed., *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (Garden City, N.Y: Doubleday Anchor, 1959), p. 12.

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 34.

5. David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (New York: Oxford University Press, 1978).

6. Aldo Leopold, *The Sand County Almanac* (New York: Oxford University Press, 1968);

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 58.

۷. مثلاً، نگاه کنید به:

Christopher Stone, *Earth and Other Ethics* (New York: Harper & Row, 1987).

8. Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

۹. نگاه کنید به:

Andrew Dobson, *Green Political Thought* (London: Unwin Hyman, 1990), pp. 206-213.

10. Arne Naess, "The Shallow and the Deep Long-Range Ecology Movement: A Summary," *Inquiry* 16 (1973): 95-100.

همچنین نگاه کنید به:

Naess, *Ecology, Community, and lifestyle*, trans. and ed. David Rothenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

۱۱. نگاه کنید به:

Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, 3rd ed. (New Haven, CT: Yale University Press, 1982), pp. 379-388.
12. René Dubos, *The Wooing of Earth* (New York: Scribner's, 1980); Wendell Berry, *The Gift* of *Good Land* (San Francisco: North Point Press, 1981).
13. Wendell Berry, "Getting Along With Nature," in Berry, *Home Economics: Fourteen Essays* (San Francisco: North Point Press, 1987), p. 7;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 59.
14. Dave Foreman, *Confessions of an Eco-Warrior* (New York: Harmony Books, 1991), p. 92;همچنین در *Ideals and Ideologies*, selection 60.
15. Dave Foreman and Murray Bookchin, *Defending the Earth: A Dialogue*, ed. Steve Chase (Boston: South End Press, 1991), p. 116.
16. Leopold, *A Sand County Almanac*, p. 240;همچنین در *Ideals and Ideologies*, selection 58.
17. Ibid., p. 262.

۱۸. نگاه کنید به:

John Seed et al., *Thinking Like a Mountain* (Philadelphia: New Society Publishers, 1988).

۱۹. نگاه کنید به:

Judith Plant, ed., *Healing the Wounds: The Promise of Ecofeminism* (Philadelphia: New Society Publishers, 1989).

۲۰. نگاه کنید به:

Murray Bookchin, *The Modern Crisis* (Montreal: Black Rose Books, 1986).

۲۱. مثلاً، نگاه کنید به:

Rudolph Bahro, *Building the Green Movement* (London: G. R. P., 1978); and Jonathon Porritt, *Seeing Green: The Politics of Ecology Explained* (Oxford: Blackwell, 1984).

بعضی سبزها ـ مثلاً، دیو فورمن ـ مخالف‌اند ـ و استدلال می‌کنند که مردم محلی اغلب خواهان «توسعهٔ» محل خودند، در حالی که بیگانگان شوق بیشتری برای حفظ منطقه دارند.

برای مطالعهٔ بیشتر

Berry, Wendell. *The Gift of Good Land.* San Fracisco: North Point Press, 1981.

Bramwell, Anna. *Ecology in the Twentieth Century: A History.* New Haven, CT: Yale University Press, 1989.

Carson, Rachel. *Silent Spring.* Boston: Houghton Mifflin Co., 1962.

Catton, William R. *Overshoot: The Ecological Basis of Revolutionary Change.* Urbana, IL: University of Illinois Press, 1980.

Devall, Bill, and George Sessions. *Deep Ecology: Living as if Nature Mattered.* Layton, UT: Gibbs M. Smith, 1985.

Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism.* New York: Oxford University Press, 1978.

Goodin, Robert E. Smith, 1985.

Hardin, Garrett. *Filters against Folly.* New York: Viking Penguin, 1985.

Heilbroner, Robert L. *An Inquiry into the Human Prospect,* 3rd ed. New York:Norton, 1991.

Kelly, Petra. *Thinking Green! Essays on Environmentalism, Feminism, and Nonviolence.* Berkeley, CA: Parallax Press, 1994.

Leopold, Aldo. *A Sand County Almanac.* New York: Oxford University Press, 1968.

Nash, Roderick Frazier. *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics.* Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1989.

Partridge, Ernest, ed. *Responsibilities to Future Generations: Environmental Ethics.* Buffalo, NY: Prometheus Books, 1981.

Porritt, Jonathon. Seeing Green: *The Politics of Ecology Explained.* Oxford: Blackwell, 1984.

Regan, Tom. *All That Dwell Therein.* Berkeley and Los Angeles: University of

California Press, 1982.

Regan, Tom. ed. *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics.* New York: Random House, 1984.

Roszak, Theodore. *Person/Planet.* Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1978.

Sagoff, Mark. *The Economy of the Earth Philosophy, Law, and the Environment.* Cambridge: Cambridge University, 1988.

Seed, John, Joanna Macy, Pat Fleming, and Arne Naess, *Thinking Like a Mountain,* Philadelphia: New Society Publishers, 1988.

Schumacher, E.F. *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered.* Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1973.

Worster, Donald. *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas,* 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.



فصل دهم

آیندهٔ ایدئولوژی

هر پسر و هر دختر

که زنده‌زاد است

یا لیبرالی کوچک

یا محافظه‌کار است

گیلبرت[1] و سولیوان[2]، کمدی موزیکال *آیلانز*[3]

هنگامی که گیلبرت و سولیوان برای نخستین بار در سال ۱۸۸۲ تقلیدی طنزآمیز از جامعه و سیاست انگلیس را در کمدی موزیکالی به نمایش درآوردند، شاید تماشاچیان کاملاً یقین داشتند که مرزبندی حزبهای لیبرال و محافظه‌کار به روشنی تقسیم‌بندیهای عمدهٔ ایدئولوژیک در آن روزگار را بازتاب می‌کرد. اما همان زمان نیز دامنهٔ انتخابهای ایدئولوژیک آن اندازه کوته‌بینانه نبود. در اروپا و امریکای شمالی سوسیالیستهای زیادی فعالیت داشتند ــ از جمله کارل مارکس، که در انگلستان سالی پس از اجرای *آیلانز* درگذشت. گونه‌های مختلف آنارشیستها هم مانند ملی گرایان هواداران نخبه‌گرایی، و نظریه‌پردازان نژادی که تخم فاشیسم و نازیسم را می‌پراکندند، نیز فعال بودند. هر کس که در جستجوی انتخابی سوای لیبرالیسم و محافظه‌کاری بود مجبور نمی‌شد چندان دور برود.

به علاوه، حتی در صفوف لیبرالها و محافظه‌کاران ناهماهنگی و اختلاف وجود داشت. این بویژه در مورد لیبرالها صادق بود که نزاع بین خودشان به همان اندازه بود که با رقیبان ایدئولوژیک خود داشتند. لیبرالها که به گروههایی تقسیم شده بودند، که ما آنان را لیبرالهای رفاه و نوکلاسیک نامیده‌ایم، دربارهٔ ارزش آزادی فردی اتفاق نظر داشتند ولی بر سر اینکه آیا ــ آن

1- Gilbert   2- Sullivan   3- *Iolanthe*

طور که گرین[1] و لیبرالهای رفاه معتقد بودند ــ دولتی نیرومند لازم است تا آزادی را اشاعه دهد یا، برعکس همچنانکه هربرت اسپنسر و لیبرالهای نوکلاسیک بر این اصرار می‌ورزیدند که تنها حکومت مطمئن حکومت ضعیف است، به شدت با هم اختلاف داشتند.

اگر این ستیزهای ایدئولوژیک در سال ۱۸۸۲ پیچیده‌تر از تقلید طنزآمیز موزیکال گیلبرت و سولیوان بود، امروز به مراتب پیچیده‌تر است. در سدهٔ بیستم، تقسیمات و اختلافات ایدئولوژیک تازه‌ای بر آنچه در سدهٔ نوزدهم وجود داشت افزوده شده است. سدهٔ بیستم که با فاشیسم آغاز شد و در ادامه ایدئولوژیهای تازه‌پیدایی رخ نمودند که در فصلهای هشتم و نهم بررسی کردیم، عصر تب ایدئولوژیک بوده است. ایدئولوژیهای قدیمتر و تازه‌تر همچنانکه در پاسخ به دگرگونی اوضاع تغییر موضع داده، به دسته‌های مختلف تقسیم شده، از یکدیگر انتقاد کرده و حتی از هم وام گرفته‌اند به یکسان بر این تب ایدئولوژیک افزوده‌اند ــ اینهمه برای حیرانی هر کس که می‌کوشد از ایدئولوژی واحدی سر در آورد کافی است چه رسد به فهم طیف گسترده‌تر ایدئولوژیهای سیاسی به طور کلی. درست هنگامی که فکر می‌کنیم کمونیسم را کاملاً فهمیده‌ایم، مثلاً فضای باز سیاسی (گلاسنوست) گورباچف و دیگر دگرگونیهای شگرف اواخر دهۀ ۱۹۸۰ در کشورهای کمونیستی از راه می‌رسد تا همهٔ پیش‌بینیها را زیرورو کند. وبعد هم در دهۀ ۱۹۹۰ چنین می‌نمود که خود کمونیسم فرو ریخته است.

از همین روست که برای فهم ایدئولوژیهای سیاسی روندی تاریخی را اختیار کرده‌ایم. ایدئولوژیهای سیاسی، چنانکه تأکید کرده‌ایم، پویایند؛ باز نمی‌ایستند، بلکه دگرگون می‌شوند و به اوضاع دگرگون‌شونده واکنش نشان می‌دهند. بدین‌سان کوشش برای تعریف هر ایدئولوژی‌مشخص تا حدودی شبیه تلاش برای زدن هدفی متحرک است. اما اگر در تاریخ باز نگریم و ببینیم چگونه هر ایدئولوژی خاص به منزلهٔ نیروی سیاسی بر آمده و چگونه به اوضاع متغیر و چالشهای ایدئولوژیک جدید واکنش نشان داده، دست کم می‌توانیم فهم خود را از آنچه رخ داده برای فهم آنچه اکنون رخ می‌دهد به کار گیریم. معمولاً، گذشته بهترین چراغ برای حال است. علاوه بر این، تنها به این شیوه می‌توان امیدوار بود که بفهمیم در آینده احتمالاً چه بر سر

1- T. H. Green

ایدئولوژیهای سیاسی می‌آید ـ آینده‌ای که نه تنها در آیندهٔ خود ما، بلکه در آیندهٔ فرزندانمان و نوادگانمان هم به شکلی نقش دارد. با چنین نیتی است که قصد داریم در این فصل پایانی با بهره‌گیری از وضعیت امروز ایدئولوژیهای سیاسی آیندهٔ آنها را پیش‌بینی کنیم.

ایدئولوژیهای سیاسی: نیروهای ماندگار

در فصل هفتم گفتیم چگونه لیبرالیسم و سوسیالیسم هر دو به پیروی از رهبری فیلسوفان **عصر روشنگری** سدهٔ هجدهم پیشرفت مداوم و شتابندهٔ انسان را از طریق به‌کارگیری خرد پیش‌بینی می‌کردند. البته پیش‌بینیهای آنان تا اندازه‌ای تحقق یافته است. وضعیت بیشتر مردم در اروپا و امریکای شمالی، خواه به صورت مدارای دینی، آزادی بیان، حق رأی و شرکت در حکومت و خواه به صورت امید زندگی و سلامت به واقع به نظر می‌رسد که از دویست سال پیش بهتر شده است. با این حال، از نظرهای دیگر، روشن است کارها آن طور هم که لیبرالها و سوسیالیستهای نخستین پیش‌بینی می‌کردند پیش نرفته است. بویژه نیروهای **ملی‌گرایی** و دین از لحاظ سیاسی قدرتمند مانده‌اند.

هم لیبرالیسم وهم سوسیالیسم می‌توانند خود را با احساسات منطقه‌ای یا محلی که در ملی‌گرایی تجسم یافته انطباق دهند. اما با ناراحتی به این کار تن می‌دهند. هر یک به شیوه‌های متفاوتی بیانگر جهانشمولی روشنگری است. لیبرالها با تأکید بر آزادی فردی ـ نه آزادی انگلیسیها، عربها، یا چینیها یا هر گروه دیگر بلکه فرد در انتزاع ـ چنین می‌کنند. سوسیالیستها، به سهم خویش در پی ارتقای منافع طبقهٔ کارگر بوده‌اند، اما کوشیده‌اند این کار را با غلبه بر تقسیم طبقاتی یا نابودی آن به گونه‌ای انجام دهند که هر فرد بتواند از زندگی آزاد و رضایتبخشی برخوردار شود. در هیچ یک از این دو وفاداری ملی نقشی ندارد. با وجود این، ملی‌گرایی در سیاست نوین به مثابه عامل بسیار مهم و پایداری عمل کرده است.

ملی‌گرایی و ایدئولوژی

ایدئولوژیها و احساسات ملی‌گرایانه‌ای که در سدهٔ نوزدهم برخاستند در سدهٔ بیستم بارز و قدرتمندتر شده‌اند. پیش از این در فصل هفتم، دیدیم ملی‌گرایی چگونه در ظهور فاشیسم و نازیسم در سدهٔ بیستم نقش داشت، اما این تنها بخشی از حکایت آن است. ملی‌گرایی در

نهضتهای ضد استعماری در افریقا، آسیا و امریکای لاتین نیز مستقیماً نقش داشته است. در سدهٔ نوزدهم مستعمره‌نشینان امریکای لاتین در جنگ برای رهایی خود از حاکمیت اسپانیاییها و پرتغالیها، لیبرالیسم و ملی‌گرایی را به هم پیوند دادند. درسدهٔ بیستم، نهضتهای مارکسیستی اغلب از جاذبه‌های ملی‌گرایانه استفاده کرده و بویژه از نظریهٔ امپریالیسم لنین بهره جسته‌اند. در واقع، در سالهای پس از جنگ جهانی دوم، قیامهای کمونیستی در به اصطلاح جهان سوم معمولاً به صورت «جنگهای رهایی‌بخش ملی» ضد استعماری بود.

با این حال در اواخر سدهٔ بیستم به نظر می‌رسید که محرکهای ملی‌گرایانه همان اندازه می‌تواند از گسترش سوسیالیسم مارکسیستی جلوگیری کند که احتمال دارد به آن کمک کند. یکی از نشانه‌هایش ستیز بین کشورهایی است که ادعای کمونیستی بودن می‌کنند. تنش دیرپای اتحاد شوروی و جمهوری خلق چین یکی از نمونه‌های متعدد است. چین هم با همسایهٔ کمونیست خود، ویتنام، جنگ کوتاهی کرد و ویتنام برای سرنگون کردن حکومت کمونیستی خمرهای سرخ به کشور همسایهٔ دیگرش، کامبوج، حمله کرد. در همهٔ این موارد کینه‌جوییهای دیرین بین ملتهای مختلف قدرتمندتر از وفاداری نسبت به ایدئولوژی مشترک از کار در آمده است.

دشمنیهای ملی درون مرزهای کشورهای کمونیستی نیز بویژه در اتحاد شوروی سابق برانگیخته شد. قریب نیمی از جمعیت اتحاد شوروی روس بودند و نیم دیگر را ملیتهای مختلف تشکیل می‌دادند؛ لیتوانیایی، اوکراینی، ارمنی، و بسیاری دیگر. بسیاری از این مردمان از سلطهٔ روسها خشمگین و به دنبال استقلال بیشتری برای گروه ملی خود بودند. ستیز و دشمنی بین این گروههای ملی پراکنده به فروپاشی اتحاد شوروی و تشکیل دولتهای *مستقل* مشترک‌المنافع کمک کرد. ستیزه‌های ملی در دیگر کشورهای کمونیستی پیشین هم رخ داده است. این درگیریها در یوگسلاوی سابق خشونت خاصی یافته که در آنجا صربها، کرواتها، و مسلمانان بوسنی را در گیر جنگی داخلی کرده که مشخصه‌اش *پاکسازی قومی* ــ عبارت خوش‌ظاهری برای اخراج نظاممند و کشتار انبوه ملیتهای رقیب ــ است. حتی چکوسلواکی، اگرچه به گونه‌ای صلح‌آمیز، به دو پارهٔ جمهوریهای چک و اسلواکی تقسیم شد. پس، در اواخر سدهٔ بیستم، ملی‌گرایی به سرنگونی حکومتهای کمونیستی و تقسیم همسایگان در راستای مرزهای قومی کمک کرده است.

البته این مسأله فقط به کشورهای کمونیستی و کمونیستی سابق محدود نمی‌شود. ملی‌گرایی اغلب به صورت **نهضتهای جدایی‌خواه** همچنان عامل نیرومندی در سراسر جهان باقی مانده است. باسکها در اسپانیا و اسکاتلندیها و ویلزیها در انگلستان، کبکی‌های فرانسوی‌زبان در کانادا ــ اعضای ستیزه‌جوی اینها و دیگر ملیتها گاهی فریاد برمی‌آورند و در کوشش برای کسب خودگردانی ملی یا استقلال برای گروهشان در مواردی به خشونت توسل می‌جویند. ستیز ماندگار در ایرلند شمالی تا حدودی ستیز بین ملیتهاست. و همچنان که جنگ داخلی بین هوتوها[1] و توتسیها[2] که رواندا را به ویرانی کشانده و ستیز پیوسته در سریلانکا نشان می‌دهد، بسیاری از نزاعها در افریقا، خاور میانه و آسیا نیز چنین است.

اینهمه حکایت از آن دارد که ملی‌گرایی به‌سادگی از بین نخواهد رفت، هر چه مارکسیستها بگویند کارگران وطن ندارند یا هر چه لیبرالها افراد را صرفاً در حکم فرد نه عضو هیچ گروه قومی، نژادی یا ملی خاصی توصیف کنند، تا آنجا که می‌توان آینده را دید بی‌شک ملی‌گرایی دست کم همچنان به پیچیده ساختن مسائل کمک خواهد کرد. در واقع، دلیلی وجود دارد که باور کنیم در سدهٔ بعد احساسات ملی‌گرایانه باز هم نیرومندتر خواهد شد. همچنانکه جهان با پیشرفتهای فناوری در ارتباطات و حمل و نقل کوچکتر می‌شود، و اشخاص بیشتری در جستجوی پناهندگی سیاسی یا فرصت اقتصادی از مرزهای بیشتری عبور می‌کنند، خشم ملی‌گرایانه علنی شده است. در اروپا، همچنانکه در فصل هفتم اشاره کردیم، خشم به «کارگران میهمان» از کشورهای دیگر، مهاجران مستعمرات سابق، و پناه‌جویان جنگ داخلی در یوگسلاوی سابق، احساسات فاشیستی را در چندین کشور از نو بر افروخته‌اند. ملاحظات مشابهی دربارهٔ «مسائل مهاجرت» و رشد جمعیتهای آسیایی ــ امریکایی و اسپانیایی ــ پرتغالی[3] در ایالات متحد به تصویب قوانین «انگلیسی رسمی» و محدودیتهایی در دسترسی به برنامه‌های بهزیستی، مانند طرح ۱۸۷ در کالیفرنیا، راهبر شد. این ملاحظات همچنین ممکن است فعالیت تازه‌ای را از سوی کو کلاکس کلانها و دیگر گروههای طرفدار سلطهٔ سفیدپوستان برانگیخته باشد.

پس، ملی‌گرایی، چه موفق و چه ناموفق، این نوید را می‌دهد که مدتها با ما بماند. این در

1- Hutus 2- Tutsis 3- Hispanic

مورد دین هم به منزلهٔ نیرویی سیاسی حقیقت دارد.

دین و ایدئولوژی

بسیاری از لیبرالها و سوسیالیستها، برعکس اغلب محافظه‌کاران که معمولاً دین را جزء ضروری بافت اجتماعی در نظر می‌گیرند، پیش‌بینی کرده یا خواسته‌اند که دین را محو کنند. بی‌تردید استثناهای مهمی نیز در این میان بوده است، اما لیبرالها و سوسیالیستها گرایش داشته‌اند که دین را به یکی از این دو شیوه ببینند: نخست آن را مانعی برای زندگی غنی و آزاد می‌بینند ــ بنا بر نظر بعضی اندیشمندان دورهٔ روشنگری، دین خرافه‌ای منسوخ یا آن طور که مارکس می‌گفت «**افیون توده‌ها**» است. بعضی می‌گویند زمانی که «خرد» یا «تاریخ» یا «مبارزهٔ طبقاتی» نقش خود را ایفا کند، مانع دین از میان بر می‌خیزد و پشت سر گذاشته می‌شود. شیوهٔ دوم دین را امری خصوصی واگذاشته به وجدان فرد می‌داند. از این دیدگاه، دین را می‌توان بخشی ارزشمند حتی اساسی از زندگی شخصی دانست؛ اما کلیسا و دولت باید از هم جدا باشند تا بتوان مدارا را اشاعه داد و آزادی دینی را حمایت کرد[۱].

با اینهمه، دین همچنان نقش عمده‌ای در مناقشات سیاسی در سراسر جهان دارد. برعکس آنچه مارکس پیش‌بینی و میل آرزو می‌کرد، دین رونق یافته است. در واقع، بسیاری از دینداران دین را مانعی نمی‌بینند، بلکه آن را گذاری به آزادی می‌دانند[۲].

برای قدرت مستمر دین در سیاست شاهد فراوان است. در فصلهای پیشین در بارهٔ **حق دینی** در محافظه‌کاری امریکا و یزدان‌شناسی آزادیبخش که در امریکای لاتین ظهور کرده است صحبت کردیم. در خاور میانه که ستیز بین فلسطین اشغالی و کشورهای پیرامونش هر دو عنصر ملی‌گرایی و دینی را در بر دارد، در ایرلند شمالی که کاتولیکها و پروتستانها از دیرباز در ستیزند شواهد بیشتری می‌توان یافت. اما روشنترین مثال قدرت سیاسی دین را امروزه در ایمان اسلامی می‌یابیم. چون بسیاری غربیان خیزش دوبارهٔ اسلام مبارز را گیج‌کننده و دردسرآفرین می‌یابند، توضیح مختصری در اینجا ضروری می‌نماید.

مسلمانان ــ از ملیتهای مختلف‌اند و تقریباً در هر گوشه‌ای از جهان ساکن‌اند. با این حال، تراکم جمعیت آنان در شمال افریقا و خاور میانه و خاور نزدیک بیشتر است. اسلام در عمل از

آغاز این شریعت در حدود سال ۶۲۰ میلادی که پیامبر اسلام (ص) در عربستان اعلام کرد که از جبرائیل کلام وحی را دریافت کرده بر این ناحیه تسلط داشته است. گزارش این نخستین وحی و آنچه از پی آن نازل شد قرآن را تشکیل داده است که کتاب مقدس اسلام است و مسلمانان آن را کلام‌الله، یا کلام خداوند یگانه، می‌دانند. قرآن به همراه سخنان و اعمال شخص پیامبر (ص) (یا سنت)، که مسلمانان باید از آنها پیروی کنند اساس ایمان اسلامی را تشکیل می‌دهد ــ ایمانی توحیدی همچون آیین یهود و مسیحیت که خدای یگانهٔ عالم، قادر و رحیم را نیایش می‌کند.

طی یک قرن پس از رحلت پیامبر (ص) در سال ۶۳۲ میلادی، اسلام از عربستان به سراسر خاور میانه، تمامی افریقای شمالی و بخش اعظم اسپانیا گسترش یافته بود. فرمانروایان مسلمان اسپانیا عموماً با ادیان دیگر مدارا می‌کردند و به مسیحیان و یهودیان اجازه می‌دادند به آیینهای خود عمل کنند ــ مدارایی که در کشورهای مسیحی آن دوران کم‌تر نسبت به یهودیان یا مسلمانان روا می‌داشتند. بدین‌سان، اسپانیا محل اصلی تماس اروپای مسیحی و جهان اسلام شد. این تماس از آن رو اهمیت ویژه‌ای دارد که اروپاییان را قادر ساخت از ثمرات فرهنگ اسلامی مانند اعداد عربی و علم جبر بهره‌مند شوند. دانشگاههای اسلامی بسیاری از آثار فلسفهٔ کلاسیک را هم که قرنها در اروپا گم شده بود حفظ کردند و از طریق تماس با اسپانیای اسلامی این آثار به دست آمد.

با این همه، حتی پیش از حملهٔ مسلمانان به اسپانیا، شکافی در اسلام پیدا شده بود که تا امروز ادامه یافته است. این شکاف بین مسلمانان سنی که گروه بسیار بزرگتر مسلمانان را تشکیل می‌دهند و شیعیان است. در آغاز مناقشه بر سر مسألهٔ خلیفهٔ یا جانشین پیامبر (ص)، یا رهبر امت اسلامی برخاست، اما مسألهٔ دیگری هم به این قرار روی نمود که ماهیت این رهبری چه باید باشد. سنّیها خلیفه را نوعی مدیر اجرایی می‌دیدند، در حالی که شیعیان اصرار می‌ورزیدند که خلیفه امام معصوم است، یعنی رهبری دارای موهبتی الهی است که باید عضوی از آل علی (ع) (داماد پیامبر (ص)) باشد. به عبارت کلی، شیعیان بخش مبارزه‌جوتر و کم‌تر سازشکار اسلامی ــ و خلاصه بخش حاکم در ایران ــ اند.

دین، برای سنّی و شیعه به یکسان مسأله‌ای صرفاً خصوصی نیست. اسلام شیوه‌ای کامل برای زندگی است؛ مثلاً تمایزی بین کلیسا و دولت، دین و سیاست، قائل نیست. قانون کشور و

احکام اسلامی باید یگانه و یکسان باشد. بدین‌سان، قرآن ربا را نهی می‌کند، برای کمک به نیازمندان و فقیران بر ثروتمندان مالیات می‌بندد و برای زنا جزایی جدی تجویز می‌کند. حاکمان که در رأس دین و دولت یا به عبارت دقیقتر دولت دینی قرار دارند، باید چنین احکامی را اعمال کنند. به سخن دیگر، اسلام خواهان *دین‌سالاری*[1] یعنی صورتی از حاکمیت است که در آن قوانین کشور باید مستقیماً از احکام الهی پیروی کند.

در سدهٔ بیستم، کشورهای اسلامی که به‌تدریج به تمایز حکومت و سیاست از مسائل ایمانی واقف گردیده‌اند عموماً از دین‌سالاری فاصله گرفته‌اند. البته، در این باره از سرمشق سوسیالیستها و لیبرالهای غربی پیروی کرده‌اند. اما در برابر این صورت و صورتهای دیگر سکولاریسم واکنش شدیدی وجود داشته است ــ واکنشی که در ایران در حکومت آیت‌الله [امام] روح‌الله خمینی (ره) (۱۹۸۹-۱۹۰۲) از همه آشکارتر بوده است. ایران امام خمینی (ره) موسیقی غربی را ممنوع و زنان را ملزم به رعایت حجاب بر طبق سنّت اسلامی کرد. امام خمینی (ره) طی جنگ خونین و طولانی تحمیلی عراق که مذهب سنّی بر آن تسلط دارد، ایران را رهبری کرد. در آخرین سال حیاتش، برای کسی که سلمان رشدی،[2] تبعهٔ انگلستان و مسلمان مرتد که بسیاری از مسلمانان رمان *آیات شیطانی*[3] او را کفرآمیز می‌دانند، به قتل برساند جایزه‌ای تقریباً یک میلیون دلاری تعیین کرد.

فشارهای سیاسی بین‌المللی تا امروز نتوانسته است حکومت ایران را متقاعد سازد که فتوای قتل او را لغو کند. شاید این حکومت در سالهای اخیر میانه‌روتر شده باشد، اما اصول گرایی آن در مسائل دینی همچنان آشکار است. در واقع، دلایل زیادی وجود دارد که اسلام در هرکجا دین مسلط است به شدت بر آهنگ و حرکت دگرگونی سیاسی و اجتماعی اثر می‌گذارد. مثلاً، در مصر و الجزایر ستیز بین بنیادگرایان مبارز اسلامی و حکومتهایی که می‌خواهند به سوی «تجدد» و جامعه‌ای دنیامدارتر بروند به اقدامات بی‌شمار تروریستی و هزاران مرگ در سالهای اخیر انجامیده است.[4]

1- theocracy 2. Sahman Rushdie 3- *The Satanic Verses*

۴- نسبت دادن اقدامات تروریستی به بنیادگرایی اسلامی و به ویژه حکومت ایران، اگرچه مبتنی بر وقایع

به گواهی مثالهای اسلام، یزدان‌شناسی آزادیبخش و «حق دینی»در ایالات متحد احتمال نمی‌رود که دین بیش از ملی‌گرایی جاذبهٔ سیاسی خود را از دست بدهد. اما این بدان علت نیست که دین نیروی یکپارچه و واحدی است. مطمئناً، به اعتباری بنیادگرایان در مسیحیت و در اسلام در برابر گسترش سکولاریسم یا «انسان‌گرایی سکولار» واکنش نشان می‌دهند. هر دو معتقدند که به امیال انسانی زیاد توجه می شود و به فرمانهای خدا بیش از اندازه کم‌توجهی می‌شود. این باور بنیادگرایان اسلامی را به اعلام مجازات مرگ برای نویسندهٔ «کافر»کشانده است، در حالی که اعضای نهضت «حق دینی» تلاش کرده‌اند کتابهایی را که به گمان آنان غیر اخلاقی است از کتابخانه‌های عمومی دور سازند و آموزش «علم آفرینش» را در مدرسه‌های دولتی الزامی سازند.

به هر حال مشترکات بنیادگرایانهٔ آنان بیشتر از جدایی به سبب اختلافاتی است که بین مسلمانان و مسیحیان وجود دارد. به علاوه، همچنان که یزدان‌شناسی آزادیبخش نشان می‌دهد، بنیادگرایی به هیچ روی تنها نیروی فعال دینی در این روزگار نیست. یزدان‌شناسی آزادیبخش و بنیادگرایان «حق دینی» تعهدی مشترک به مسیحیت دارند اما اندیشه‌هایشان دربارهٔ معنای مسیحی بودن و مسیحی عمل کردن در واقع بسیار متفاوت است. در حالی که «حق دینی»

متعددی است به برداشتی ساده اندیشانه از تروریسم در جهان امروز دامن می‌زند. تروریسم کنونی، در واقع، از یک سو بازتابی از بقایای ایدئولوژیهایی است که در سه جنگ سده بیستم تجلی یافت - جنگ اول که به استعمار کهن پایان بخشید، جنگ دوم که فاشیسم را از پای درآورد، و جنگ سرد که به فروپاشی حکومت احزاب کمونیست انجامید ـ و بقایای این هر سه را می‌توان در نهادهای اجتماعی امروزین در همه جوامع یافت، ازجمله ارتش، پلیس، و سازمان‌های اطلاعاتی آمریکا. اما حرکت غالب تروریسم در سده بیست و یکم، واکنشی در برابر تروریسم دولتی به سرکردگی امریکاست که هدفی تمامیت خواهانه دارد و می‌کوشد همه چیز را در انحصار خود بگیرد. این واکنش توسط نظام سلطه برانگیخته می‌شود و همچون سوختی است که بقای این نظام را تأمین می‌کند. ضد دموکراتیک است و می‌خواهد سایه سوءظن را به تمام افراد جامعه بکشاند و هرکس را خرابکاری شناسایی نشده در نظر می‌گیرد. زمینه سادیسم و ویران سازی را گسترش می‌دهد تا آنجا که تروریستها همدلی بخش بزرگی از جوامع بشری را به دست بیاورند که اگر جرئت بیان انگیزه‌های ویرانساز خود را در عمل نیابند در رؤیای خود مخفیانه لذتی سادیستی می‌برند. این تروریسم که پیشرفته‌ترین سلاح‌های قدرت سلطه گر را در اختیار دارد تروریسم ثروتمندان است که در شخص بن لادن، مسلمان سنی، نمادین شده است ـ تروریسم کسانی که به همه چیز دست یافته‌اند اما باز هم آرزوی مرگ سلطه گر را دارند. در واقع، در حالی که القاعده سنی با از بین بردن برج‌های دوگانه نیویورک و همکاران طالبانی ایشان با از بین بردن مجسمه غول‌پیکر و چند هزار ساله بودا در افغانستان، جهان، مدنیت، و فرایند جهانی شدن را به چالش طلبیده و قدرت تروریسم سده بیست و یکم را نمادین ساختند، در ایران فعالیتی از این نوع مشاهده نشده است و شواهدی که علیه ایران ادعا می‌شود در بیشتر موارد نه تنها از لحاظ مصداقی مورد تردید که از لحاظ مفهومی نیز فاقد مشروعیت است. ـ م.

خواهان قرائتی مو به مو و صریح از کتاب مقدس و بازگشت به «اخلاق سنتی» است، یزدان‌شناسی آزادیبخش اصرار می‌ورزد که باید کتاب مقدس را در پرتو اوضاع ودانش روز ــ ازجمله دانشی که از نظریه‌های عناصری تندرو و بی‌خدا چون کارل مارکس حاصل آمده است ــ قرائت کرد و سپس آن را برای بازسازی جامعه به سود همه، بویژه بینوایان، به کار بست. اگرچه بسیاری از مسیحیان دیگر تا این حد فرا نمی‌روند، باز هم دین را الهامبخش اقدام به شیوه‌های غیر مرسوم می‌بینند. مثلاً در دههٔ ۱۹۸۰ «همایش ملی اسقفهای کاتولیک ایالات متحد»[1] نه تنها جنگ هسته‌ای را غیر اخلاقی شمرده بلکه استفاده از سلاحهای هسته‌ای را هم حتی به مثابه تهدید یا عامل بازدارنده محکوم کرده است. تقریباً به طور همزمان، بعضی مسیحیان امریکایی نهضت «پناه‌دهی»[2] را سازماندهی کردند که سیاستهای مهاجرت حکومت ایالات متحد را زیر پا نهاد و به پناه‌جویان امریکای مرکزی کمک کرد به ایالات متحد وارد شوند و در آنجا زندگی کنند. و در سال ۱۹۹۱ پاپ جان پل دوم اعلامیه‌ای منتشر کرد که در آن هم از سقوط آشکار کمونیسم استقبال کرد و هم در برابر «هر ایدئولوژی تندرو سرمایه‌داری» که راه حل مشکل «فقر اخلاقی و مادی عظیمی را کورکورانه بر عهدهٔ توسعهٔ آزاد نیروهای بازار می‌گذارد» هشدار داد[۲].

دین به منزلهٔ نیروی سیاسی زنده و سالم است، اما نیرویی است که در جهات مختلف حرکت می‌کند. درست همچون رودی واحد که ممکن است به چندین نهر منشعب شود، دین هم بی‌تردید به شیوه‌های گوناگون بر ایدئولوژیهای سیاسی همچنان اثر خواهد کرد و در آنها نفوذ خواهد داشت.

ایدئولوژی و محیط زیست

با وجود اختلافاتی که بین لیبرالها و سوسیالیستها و بعضی محافظه‌کاران، بویژه فردگرایان وجود دارد، همگی به پیشرفت مادی ایمان دارند. یعنی معتقدند زندگی انسان از طریق سلطه بر طبیعت می‌تواند آسانتر ــ کمتر دستخوش گرسنگی، بیماری، و زحمت بی‌وقفه ــ شود و خواهد شد. آنان به دلیل همین اعتقاد توسعهٔ صنعتی و فناوری را تشویق می‌کنند.

1- National Conference of Catholic Bishops of the United States 2- sanctuary

اکنون، در پایان سدهٔ بیستم، می‌توانیم ببینیم که پیشرفت مادی رحمتی آمیخته است. اگرچه زندگی برای بسیاری به شیوه‌های متعدد بهتر شده است، روشن است که بسیاری از این بهشُد به زیان محیط طبیعی زیست به دست آمده است. تسلط بر طبیعت و مهار کردنش آن چنان هم که قهرمانان اولیهٔ پیشرفت خیال کرده بودند آسان از کار در نیامد. اثر گلخانه‌ای، باران اسیدی، ضایعات سمّی گوناگون ـ چنین مسائل زیست‌بوم‌شناختی که در فصل نهم بررسی کردیم ـ تردیدی باقی نمی‌گذارند که پیشرفت مادی مجموعه‌ای از پیامدهای پیش‌بینی‌نشده و ناسالم به بار آورده است. شاید زندگی برای بسیاری از بسیاری جهات بهتر شده باشد، اما اکنون این سیاره چنان شلوغ شده است که شاید به زودی تقاضاهایی که در مورد منابع زمین وجود دارد بر ظرفیتهایش فزونی گیرد.

با پایان یافتن سدهٔ بیستم، مسائل زیست‌بوم‌شناختی به مسألهٔ سیاسی هم تبدیل شده است. همهٔ ایدئولوژیها باید به شکلی در برابر چالش این اوضاع تازه واکنش نشان دهند. همچنانکه در فصل نهم دیدیم یک واکنش پیدایش ایدئولوژی نوین «سبز» بوده است. اینکه ایدئولوژی «سبز» به صورت ایدئولوژی عمده‌ای در آید یا نه تا حدود زیادی به چگونگی واکنش ایدئولوژیهای «رایج» در برابر بحران زیست‌بوم‌شناختی بستگی دارد. اگر لیبرالیسم، سوسیالیسم یا محافظه‌کاری به مسائل زیست‌محیطی به‌گونه‌ای مجاب‌کننده توجه کنند و از این رو «هیاهوی» سبزها را از آنان «بربایند» نه چندان نیازی و نه چندان جایی برای ایدئولوژی سبز وجود خواهد داشت. با این حال، چنانچه هیچ کدام از این ایدئولوژیها از این عهده بر نیایند، باید پیش‌بینی کرد که سیاست «سبز» به صورتی روزافزون حضوری مؤثر در صحنهٔ سیاسی بیابد.

با اینهمه، امکان دیگری هم هست که بحران زیست‌بوم‌شناختی احتمالاً احیای فاشیسم را بر خواهد انگیخت. بنابر نظر رابرت هیل‌برونر[۱] شاید نتوان مردم را متقاعد کرد که برای رفع بحران زیست‌بوم‌شناختی فداکاری لازم را از خود نشان بدهند[۴]. کسانی از ما که در گذر رشد به مزایای پیشرفت مادّی خو کرده‌ایم ـ مثلاً اتومبیل شخصی و تهویهٔ مطبوع ـ نمی‌خواهیم از آنها دست بکشیم، و کسانی که امروز از این مزایا بهره‌مند نیستند به همان اندازهٔ ما آنها را می‌خواهند. کمتر

1- Robert Heilbroner

کسی داوطلبانه آنچه را دارد رها خواهد کرد؛ در واقع، بیشتر مردم همچنان بیشتر و بیشتر مطالبه خواهند کرد. اما اگر این تقاضاها ادامه یابد، بحران زیست‌بوم‌شناختی به فاجعهٔ زیست‌بوم‌شناختی آشکار می‌انجامد. در آن صورت، شاید تنها راه حل اعمال فشار باشد. ممکن است حکومتها مجبور شوند مردم را وادارند توقعات خود را کم کنند و زندگی ساده‌تری در پیش گیرند. هیل‌برونر می‌گوید این کارها در دموکراسی غیر ممکن است، زیرا بعید است مردم رهبرانی را برگزینند که سختی کشیدن را به آنان وعده می‌دهند. برعکس، ممکن است به رهبرانی روی آورند که قول می‌دهند از آنان و رفاه اقتصادیشان در برابر خارجیانی حمایت کنند که آنچه آنان دارند را مطالبه می‌کنند. بدین‌سان، ملی‌گرایی ستیزه‌جو ممکن است رشد کند، و گرایش به ساکت کردن عقیدهٔ مخالف، تمرکز قدرت در دست چند رهبر، و تشدید روابط خصمانه بین دولتهای ملی جهان ــ دورنمایی بسیار نگران‌کننده در عصر سلاحهای هسته‌ای ــ را به همراه بیاورد.

هیل‌برونر پیش‌بینی نمی‌کند همهٔ این رویدادها تحقق یابند، اما آن را برآمد مشخصاً ممکن معضلات موجود زیست‌محیطی می‌داند وانگهی، حتی اگر پای احیای گستردهٔ فاشیسم هم در میان نباشد، بسیاری از ناظران معتقدند که فشارهای زیست‌بوم‌شناختی همه ایدئولوژیهای دربردارندهٔ دموکراسی را جداً به چالش می‌خواند.

ایدئولوژیهای سیاسی و آرمان دموکراتیک

و آیندهٔ دموکراسی چیست؟ در پایان سدهٔ بیستم دو چیز روشن می‌نماید. نخست، دموکراسی ــ یا دست کم، هواداری لفظی از آرمان دموکراتیک ــ است که از هر زمان دیگری محبوبیت بیشتری دارد. جز بعضی منتقدان ــ نونازیها و نوفاشیستها و بعضی محافظه‌کاران و گروهی از سوسیالیستها ــ امروزه کمتر کسی دموکراسی را صریحاً مردود می‌شمارد. در واقع، آرمان دموکراسی محکی بر حکومتها و رهبران تثبیت‌شده در سراسر جهان است. مثلاً بسیاری از کسانی که به از هم پاشی دولت مارکسیست ــ لنینیستی در اروپای شرقی و اتحاد شوروی کمک کردند، همانند کسانی که بر حکومتهای دست راستی در امریکای لاتین شوریده‌اند، اینهمه را به نام دموکراسی کرده‌اند.

دومین چیزی که در مورد آیندهٔ دموکراسی روشن می‌نماید آن است که برای یکی از سه گونه آرمان دموکراتیک رایج سدهٔ بیستم جایی وجود نخواهد داشت. این نسخه، یعنی **دموکراسی خلق**، قربانی ورشکستگی فراگیر مارکسیسم ـ لنینیسم شده است. همچنانکه در فصل دوم دیدیم، دموکراسی خلق باید متضمن حاکمیت حزب کمونیست به نفع مردم باشد. کمونیستها استدلال می‌کردند که حزب بدین‌سان می‌تواند از طرف مردم سخن بگوید و قدرت خود را برای شکست دشمنان ضد انقلابیشان به‌کار ببرد. تا زمانی که حزب نهادی دموکراتیک باشد، و جایی برای بحث و مخالفت بین رفقای خلق وجود داشته باشد، دموکراسی خلق در کشور وجود دارد، حتی اگر هیچ حزب دیگری اجازهٔ رقابت نداشته باشد. با این حال، روز به روز آشکارتر شد که این حزب نهادی دموکراتیک نبود بلکه دستگاه دیوان‌سالار منجمدی بود که در آن اعضای حزب به امتیازات و قدرت چنگ زده بودند و به جای آزادسازی خلق، از آنان بهره‌کشی می‌کردند. جورج اُرول در سال ۱۹۴۵ این درونمایه را به صورت حکایت حیوانات در کتاب *مزرعهٔ حیوانات*[1] ارائه کرد. مارکسیست یوگسلاو، میلووان جیلاس[2] هم در اوایل دههٔ ۱۹۵۰ این استدلال را در کتاب *طبقهٔ جدید*[3] ارائه کرد ـ و به زندان افتاد. دانشجویان تندرو «چپ نوین» در دههٔ ۱۹۶۰ در ایالات متحد و اروپا بحث مشابهی را پیش کشیدند. الکساندر دوبچک[4]، رهبر کمونیست چکوسلواکی که در سال ۱۹۶۸ برای تضعیف نظارت حزب بر کشورش اقدام کرد، به طور غیر مستقیم همین هدف را دنبال می‌کرد که در نهایت وقتی تانکها و واحدهای نظامی اتحاد شوروی وارد چکوسلواکی شدند تا به اصلاحات «بهار پراگ»[5] پایان دهند از مسند قدرت بر کنار شد.

در دههٔ ۱۹۸۰ کم کم وضعیت تغییر کرد، نخست، باپیدایش اتحادیهٔ همبستگی در لهستان ـ اتحادیه‌ای غیر کمونیستی در کشوری که همهٔ اتحادیه‌ها زیر نظارت حزب کمونیست بود. پس از آن میخائیل گورباچف و پرسترویکا در خود اتحاد شوروی از راه رسید. «بازسازی» اتحاد شوروی به دست گورباچف به پذیرش شکست مارکسیسم ـ لنینیسم در دستیابی به وعده‌های اقتصادی یا سیاسیش انجامید. بعضی مخالفان درون حزب جرأت کردند بگویند دموکراسی

1- *Animal Farm*
2- Milovan Djilas
3- *The New Class*
4- Alexander Dubček
5- Prague Spring

خلق اصلاً دموکراسی نبوده است. آنگاه که روشن شد گورباچف از قدرت نظامی اتحاد شوروی برای در هم کوبیدن قیامهای مردمی در اروپای شرقی استفاده نخواهد کرد، دموکراسیهای خلق یک به یک سقوط کردند. نظریهٔ موسوم به دومینو[1] ــ این تصور که اگر کشور الف «کمونیست شود» کشورهای همسایه‌اش ب و ج مطمئناً از آن مثال پیروی می‌کنند ــ برعکس از کار در آمد. در اروپای شرقی هنگامی که مردم کشورها یکی یکی حکومتهای کمونیستیشان را در «انقلاب مخملی»[2] سال ۱۹۸۹ سرنگون کردند، دومینوها در جهت دیگر شروع به ریختن کردند. از همه جالب‌تر فرو ریختن واقعی دیوار برلین بود که مدتها مظهر حاکمیت ستمگرانهٔ کمونیستی بود. جمهوری خلق مجارستان واژهٔ «خلق» را از نام خود حذف کرد. رهبران تندرو حزب کمونیست در اتحاد شوروی با اقدام برای تصرف قدرت در ماه اوت ۱۹۹۱ کوشیدند جهت دگرگونیها را وارونه کنند، اما واکنش مردم، به رهبری بوریس یلتسین، کودتای آنان را در هم شکست و پایان اتحاد شوروی را اعلام کرد.

استثنای عمدهٔ این گرایش جمهوری خلق چین است. در چین، کشوری که مائو زمانی آن را «دیکتاتوری دموکراتیک خلق» می‌نامید، دانشجویان معترض که میدان تیانمن را در بهار سال ۱۹۸۹ اشغال کرده بودند از رهبران حزب کمونیست خواستند بخشی از قدرت خود را واگذارند تا چین به دموکراسی بدل شود. آنچه آنان می‌خواستند «دموکراسی خلق» نبود، بلکه چیزی شبیه **دموکراسی لیبرالی** بود. حزب در پاسخ با ارسال واحدهای نظامی تظاهرکنندگان را قتل عام کرد. صدها و شاید هزاران نفر در یک شب جان باختند. تظاهرکنندگان دیگر را دستگیر و زندانی کردند، و بعضی حتی اعدام شدند. رهبران حزب با محکوم کردن درخواست اعتراض‌کنندگان برای دموکراسی به مثابه تلاشی در جهت «آزادی بورژواها» بر تعهد خود به دموکراسی خلق تأکید کردند. به نظر ناظران در سراسر جهان ــ و به نظر بسیاری از یک میلیارد جمعیت چین ــ واقعهٔ میدان تیانمن این نظر را تأیید می‌کند که «دموکراسی خلق» اصلاً دموکراسی نیست بلکه جبهه‌ای است که در پشت آن گروهی نخبه سنگر گرفته‌اند تا از قدرت و امتیازات خود محافظت کنند.

1- *domino theory*　　2- Velvet Revolution

سقوط «دموکراسی خلق» به این معناست که آرمان دموکراتیک اکنون به دو صورت عمده ــ**لیبرال دموکراسی و سوسیال دموکراسی** ــ به حیات خود ادامه خواهد داد. ممکن است این دو صورت یکی شوند، زیرا هر دو به آزادی بیان، رقابت برای مقامهای سیاسی و دیگر حقوق مدنی و سیاسی متعهدند. نشانه‌هایی هم وجود دارد که برخی سوسیالیستها بعضی جنبه‌های اقتصاد سرمایه‌داری یا بازارمحور را اختیار می‌کنند. اما اختلافات بین آنان هنوز نسبتاً زیاد است آنان که هوادار لیبرال دموکراسی‌اند همچنان بر اهمیت خصوصی بودن، از جمله دارایی خصوصی، تأکید می‌کنند، به طوری که فرد بتواند آزاد باشد شیوهٔ زندگی خود را انتخاب کند. به هر روی، هواداران سوسیال دموکراسی، با این ادعا که جز در صورتی که مردم نقشی برابر در تصمیماتی داشته باشند که بر زندگی آنان اثر می‌گذارد، نمی‌توانند خود را اداره کنند، همچنان بر برابری به منزلهٔ ضرورت دموکراسی تأکید می‌کنند. و به گفتهٔ سوسیال دموکراتها تا زمانی که بعضی نسبت به دیگران ثروت و دارایی خیلی زیادتری ــو بنابراین قدرت بیشتری ــدارند، نقشی یکسان نخواهند داشت.

پس، در آیندهٔ نزدیک مبارزهٔ ایدئولوژیکی احتمالاً بیش از هر چیز باز هم لیبرالیسم و سوسیالیسم را در برابر یکدیگر قرار می‌دهد، در حالی که هر یک سرسپردگی خود را به دموکراسی اعلام می‌کند. همچنانکه سوسیالیستهای بیشتری از مارکسیسم ــلنینیسم دست می‌شویند، این امکان وجود دارد که در راستای خطوط تقسیم‌کنندهٔ لیبرالیسم به جناحهای نوکلاسیک و رفاه صف‌بندی نوینی رخ دهد. ممکن است لیبرالهای رفاه معتقد شوند که نظر آنان دربارهٔ آزادی، برابری، و دموکراسی به دیدگاه سوسیالیستهای میانه‌رو نزدیک‌تر است تا به دیدگاه لیبرالهای نوکلاسیک. لیبرالهای نوکلاسیک و محافظه‌کاران احتمالاً به این نتیجه خواهند رسید که آنان باید جبههٔ مشترکی علیه کسانی تشکیل دهند که هم طرفدار حکومتی فعال‌اند و هم جامعه‌ای مساوات‌طلبانه‌تر می‌طلبند. پس، گروه نخست به سود سوسیال دموکراسی و گروه دوم در دفاع از لیبرال دموکراسی سخن خواهد گفت.

اما آیندهٔ ایدئولوژیهای آزادیبخش و «سبزها» چیست؟همگی تقریباً مطمئناً در سیاست آیندهٔ نزدیک نقش خواهند داشت. سؤال اصلی این است که آیا لیبرالیسم یا سوسیالیسم یا شاید محافظه‌کاری می‌توانند آنها را جذب کنند، یا این ایدئولوژیهای جدید آن قدر قدرت و عرصهٔ

فعالیت خواهند داشت تا ایدئولوژیهای «اصلی و قدیمی» را به مبارزه بطلبند. مثلاً بیشتر ایدئولوژیهای آزادیبخش در نوعی حس سرخوردگی از لیبرالیسم و سوسیالیسم سهیم‌اند، اما بخش زیادی از آرمان آزادی خود را نیز مرهون این دو ایدئولوژی‌اند. اگر لیبرالیسم یا سوسیالیسم بتواند به طرفداران آزادی ــ سیاهان، زنان، همجنس‌بازان، بومیان، یا نهضت آزادی حیوانات ــ دلیلی برای این باور بدهد که آنان می‌توانند این آرمان را واقعیت بخشند، در آن صورت ایدئولوژیهای آزادیبخش احتمالاً در یکی از این ایدئولوژیها ادغام خواهند شد. در غیر این صورت، این ایدئولوژیها احتمالاً مسیر مستقل خود را ادامه می‌دهند و لیبرالیسم، سوسیالیسم و البته محافظه‌کاری را به چالش خواهند خواند. اما اگر صف‌بندی پیشگفته صورت پذیرد، احتمال دارد که ایدئولوژیهای آزادی‌بخش جزئی از ائتلاف سوسیال دموکراتیک لیبرالهای رفاه و سوسیالیستها بشوند. در آن صورت، محافظه‌کاران که هوادار صورتهای سنتی جامعه‌اند و فردگرایان که جامعهٔ رقابتی فردگرا را ترجیح می‌دهند جناح مخالفی را تشکیل خواهند داد، که شاید نام لیبرال دموکراسی به خود بگیرد. یا شاید هم شاهد تکه تکه شدن ایدئولوژیها به اجزای متعدد و کوچکی باشیم که دیگر هیچ ایدئولوژی واحدی محبوبیت کافی برای غلبه بر دیگران را نداشته باشد.

البته امکانات بی‌شماری وجود دارد، و دنیای سیاست همیشه می‌تواند ما را به تعجب وادارد. باز شدن دیوار برلین، فروپاشی اتحاد شوروی و مرگ آپارتاید در افریقای جنوبی همگی نمونه‌های تکان‌دهنده‌ای از رویدادهایی است که تقریباً هیچ کس پیش‌بینی نکرده بود. پیش‌بینیهای سیاسی همیشه سست‌بنیان است. پس چرا بعضی تحلیلگران با اطمینان پیش‌بینی می‌کنند که ایدئولوژی خود به زودی پایان می‌گیرد؟

پایان ایدئولوژی؟

در بین گفته‌های بسیاری که دربارهٔ پایان کمونیسم در سالهای اخیر ارائه شده است، بعضی هم از پایان خود ایدئولوژی خبر داده‌اند. اینان می‌گویند با سقوط کمونیسم نه تنها ستیزهای بزرگ ایدئولوژی در سدهٔ بیستم از بین می‌رود، بلکه ستیز ایدئولوژیکی به طور کلی محو و به نوعی همرأیی گسترده در بارهٔ خواستنی بودن لیبرال دموکراسی می‌رسیم. از این زمان به بعد، همه در

عمل دربارهٔ صورتها و مقاصد کلی زندگی سیاسی توافق خواهند داشت؛ اختلافات صرفاً محدود به بهترین شیوهٔ رسیدن به هدفهایی ــ بویژه هدف آزادی فردی، از جمله آزادی دارایی خصوصی ــ می‌شود که تقریباً مورد پذیرش همگان است. چون به این ترتیب هیچ نقش مفیدی برای ایدئولوژی باقی نمی‌ماند، ایدئولوژی به سادگی ناپدید خواهد شد.

این نتیجه‌گیری را ما نمی‌پذیریم. به گمان ما به چهار دلیل می‌توان گفت که ایدئولوژی نمی‌تواند پایان پذیرد و از بین نخواهد رفت. نخست اینکه بحث «پایان ایدئولوژی» قبلاً پیش آمده ــ و شکست خورده ــ است. در اواخر دهۀ ۱۹۵۰ و اوایل دهۀ ۱۹۶۰ پژوهشگران دیگری پیش‌بینی کردند که همرأیی روزافزون دربارهٔ هدفهای خواستنی در سیاست، دست کم در غرب به پایان پذیرفتن ایدئولوژی می‌انجامد. همچنانکه دانیل بل[1] در سال ۱۹۶۰ می‌گوید:

> *دیگر معدود کسانی باور دارند که شخصی بتواند «نقشهٔ تفصیلی» جامعه‌ای را بکشد و از طریق «مهندسی اجتماعی» آرمانشهر تازه‌ای برای هماهنگی اجتماعی ایجاد کند. در همین حال، «ضد باورها»ی کهنه‌تر هم نیروی فکری خود را از دست داده‌اند. کمتر لیبرال «کلاسیکی» اصرار می‌ورزد که دولت نباید هیچ نقشی در اقتصاد داشته باشد، دست کم در انگلستان و در اروپا کمتر محافظه‌کاری را می‌توان یافت که جداً معتقد باشد دولت رفاه «به رعیت پروری می‌انجامد». بنابراین، امروزه در جهان غرب در بین اندیشمندان نوعی همرأیی دربارهٔ مسائل سیاسی وجود دارد: پذیرش دولت رفاه؛ خواستنی بودن قدرت غیر متمرکز؛ نظامی از اقتصاد مختلط و نظام چندحزبی (کثرت‌گرایی سیاسی). به این معنا عصر ایدئولوژی هم به پایان رسیده است [۵].*

به هر روی، این «همرأیی» یا بسیار گذرا یا بسیار سطحی بود. آشوب دهۀ ۱۹۶۰ ــ و به همراه آن پیدایش انواع نهضتهای آزادیبخش ــ نشان داد که اثری از پایان ایدئولوژی نمی‌توان دید. وانگهی، حکومتهای محافظه‌کار نه تنها «پذیرش دولت رفاه» را اعلام نکردند، بلکه در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ سعی کردند دولت رفاه را برچینند. البته، ممکن است که پیشگویی قبلی نابهنگام بوده و اکنون با پایان گرفتن سدهٔ بیستم پایان ایدئولوژی هم به راستی رسیده باشد[۶]. اما همین واقعیت که این پیشگویی قبلاً غلط از کار در آمده ما را بر آن می‌دارد که احتمال دهیم این بار هم نادرست خواهد بود.

1- Daniel Bell

دلیل دوم برای تردید در این پیشگویی اینکه پس از از بین رفتن مارکسیسم ـ لنینیسم، اختلافات باقیمانده آن اندازه است که ستیز ایدئولوژیک را تا مدتها زنده نگاه دارد. ممکن است این ستیز نسبت به گذشته شدت کمتری داشته و تهدید ضعیفتری باشد که همین هم جای شکر بسیار دارد. اما همچنانکه در فصل ششم اشاره کردیم، سوسیالیسم با انداختن پوستهٔ مارکسیسم ـ لنینیسم می‌تواند به نوعی حیاتی دوباره را تجربه کند. در این صورت، بین سوسیالیستها، لیبرالها، و محافظه‌کاران آن قدر اختلاف می‌ماند که مرافعات ایدئولوژیک بسیاری به راه اندازد. علاوه بر نزاعهای بین ایدئولوژیها، اختلافات درونی ایدئولوژیها نیز ادامه می‌یابد. شکاف بین لیبرالهای رفاه و نوکلاسیک از نظر صورت و عرصهٔ فعالیت حکومت آن قدر عمیق می‌نماید که مانع پیدایش هرگونه همرأیی فراگیر باشند. و تنشها و مسائل حل‌نشدهٔ بسیاری همچنان حل‌نشده باقی‌ماند. نقش دین در زندگی همگانی چه خواهد شد؟ آیا باید ملی‌گرایی را تشویق کنیم یا از آن بر حذر بمانیم؟ جایگاه کسانی ـ سیاهان، زنان، همجنس‌بازان، بینوایان، مردمان بومی ـ که خود را قربانی می‌بینند و به حاشیهٔ جامعه رانده شده‌اند و اجازه ندارند قدرت لازم برای آزادسازی خود را به دست آورند تا بدین ترتیب هویت خود را تعریف و به آن مباهات کنند، چه می‌شود؟ و، آن گونه که طرفداران حقوق حیوانات یادآوری می‌کنند، وضعیت موجوداتی که زبان ندارند چه می‌شود؟ آیا حقوقی دارند که لازم است محفوظ باشد؟ و بسیاری پرسشهای دیگر که پیش از رسیدن به همرأیی ایدئولوژیک باید بدانها پاسخ گفت. با این حال، بر انگیخته شدن ستیز بیشتر از توافق محتمل می‌نماید.

دلیل سوم تردید در این پیشگویی این است که آنچه بل و دیگران پیش‌بینی کرده‌اند *پایان ایدئولوژی* نیست، بلکه پیروزی یک ایدئولوژی خاص ـ لیبرالیسم ـ است. به گفتهٔ فرانسیس فوکویاما[1]، لیبرالیسم امروزه همهٔ رقیبان ایدئولوژیک خود را در هم شکسته است[۷]. برخوردهای پراکنده‌ای باقی می‌ماند، اما تأکید لیبرالها بر آزادی فردی، دارایی خصوصی، فرصت برابر، و مدارا به‌سرعت در سراسر جهان اوج می‌گیرد. به قول فوکویاما، این پیروزی به این معنی که ستیزهای ایدئولوژیک عمده در دنیای نوین ما را به هدف یا خرسندی رسانده است

1- Francis Fukuyama

نشانی بر «پایان تاریخ» است. البته، تاریخ به این معنی که مردم همچنان به عمل، استدلال، منازعه، و تصمیم‌گیری ادامه خواهند داد تداوم خواهد یافت. با اینهمه، دگرگونی یا چالشی بنیادین در کار نخواهد بود، چون همه اصول اساسی لیبرالیسم را خواهند پذیرفت. پس، اگر حق با فوکویاما باشد، می‌توان پیش‌بینی کرد که ستیز ایدئولوژیک پایان یابد، اما خود ایدئولوژی از بین نمی‌رود.

ادعای فوکویاما مبنی بر اینکه شاهد پیروزی لیبرالیسم بر رقیبان ایدئولوژیک آنیم آشکارا نادرست است. ستیزهای ملی‌گرایانه و دینی در سالهای اخیر به نظر بعضی نشانی است بر شکافی فزاینده بین دو بینش اساساً متفاوت دربارهٔ زندگی. یک بینش، با توجهی ویژه به ستیز بین مؤمنان (به دینی خاص) با دیگرانی که «بی‌ایمان» یا «کافر»ند، یعنی یا دین دیگری دارند یا اصلاً بی‌دین‌اند، بر دین تأکید می‌کند. بینش دیگر بیشتر دنیامدار یا سکولار است، و توجهش به بهبود همین زندگی بر کرهٔ خاکی، با استفاده از رقابت اقتصادی برای عرضهٔ کالاهای مصرفی هر چه بیشتر برای مردم در سراسر جهان است. به هر روی، این بینش دوم در نظر کسانی که جهان را اساساً بر اساس ملیت و دین می‌فهمند به مثابه تبدیل تمامی جهان به جهان مصرفی مادیگرای گسترده و واحدی می‌نماید. در نظر آنان باید در برابر چنین توسعه‌ای مقاومت کرد زیرا تهدیدی برای باورهای دینی و هویت متمایز ملی یا قبیله‌ای آنان است. مقاومت آنان موجب گردیده که بعضی پژوهشگران چنین ابراز عقیده کنند که جهان معاصر به سوی چیزی کاملاً متفاوت با پیش‌نگریهای فوکویاما حرکت می‌کند. بنا بر یک تحلیل، به جای «پایان تاریخ» و پیروزی لیبرالیسم اکنون دنیا شاهد ستیزی جهانی بین جهاد اسلامی و مک‌ورلد[1] است[8].

سرانجام، دلیل چهارم بر این باور که ایدئولوژیها تا مدتها با ما خواهند ماند بروز مستمر معضلات و ستیزهای تازه است. روشن‌تر دلیلش بحران، یا بحرانهای، زیست‌محیطی است که در فصل نهم به آن پرداختیم. این بحران مانع کشفهای حیرت‌انگیز ــ مانند منابع انرژی ارزان، مطمئن و غیر آلوده‌ساز است ــ، واکنشی سیاسی را اقتضا می‌کند. و این واکنش، به احتمال قریب به یقین صورتی ایدئولوژیک خواهد یافت. به سخن دیگر، هر واکنش مناسبی باید چهار

۱- McWorld، ظاهراً به معنای جهان غرب، بویژه‌امریکا. ــم.

نقش ایدئولوژی را برآورده کند. نخست مردم در پی توضیحی در مورد ماهیت بحران خواهند بود و درکنار آن *ارزشیابی* وضعیتی راکه با آن روبرویند می‌طلبند (دومین نقش) سوم، آنها نیاز به جهت‌دهی ــ یعنی فهم جایگاه خود در خصوص بحران ــ دارند. چهارم و در نهایت آنان به *برنامه‌ای* برای‌عمل نیازمندندکه به آنان بگوید چه می‌توانند و باید بکنند. و لازم است که همهٔ اینها به شیوه‌ای نسبتاً ساده بیان شود. خلاصه اینکه آنان به هدایت ایدئولوژیک نیازمندند. اگر، همان گونه که محتمل می‌نماید، بیش از یک ایدئولوژی این هدایت را پیش نهد، آنگاه ستیز ایدئولوژیک مطمئناً دوام خواهد یافت.

به این دلایل پیش‌بینی نمی‌کنیم که شاهد پایان ایدئولوژی باشیم. سودمندی و اهمیت ایدئولوژی بیش از آن است که دور انداخته شود. نیازمند آنیم که ایدئولوژی اندیشه را به عمل پیوند بزند و بینشی در بارهٔ استعدادهای انسان ارائه دهد که مردم را به عمل وادارد. تا زمانی که در دنیایی پیچیده و گیج‌کننده زندگی می‌کنیم که سرشار از چالش و ستیزها است، به ایدئولوژی‌ای نیاز داریم که توضیح دهد چرا وضعیت اجتماعی چنین است، آن اوضاع را ارزشیابی کند، نوعی احساس جهت‌یابی به ما بدهد و برنامه‌ای برای عمل راه اندازد ــ یعنی کوششی برای فهم چیستی و بازسازی جهان آن گونه که باید باشد. همچنین به ایدئولوژی نیازمندیم تا آرمان دموکراتیک برایمان معنی بیابد. و برای مفهوم آزادی هم اساسی داشته باشیم. با لزوم انجام گرفتن چنین کاری، دشوار بتوان فهمید که چگونه می‌توان بدون ایدئولوژی زندگی کرد. پس باید نتیجه گرفت تا زمانی که ایدئولوژی در خدمت چنین هدفهایی است، پایانی برای آن وجود نخواهد داشت.

یادداشتها

۱. این نکته از زمان سخنی در باب مدارا (۱۶۸۹) نگارش جان لاک که بخشی از آن در کتاب زیر تجدید چاپ شده مطرح بوده است:

Terence Ball and Richard Dagger, *Ideals and Ideologies: A Reader*, 3rd ed. (New York: Longman, 1999), selection 12.

۲. مثلاً، مارتین لوترکینگ، و بسیاری دیگر که در نهضت حقوق مدنی در ایالات متحد فعال بودند. برای شرحی بسیار خوب دربارهٔ نقش دین در مبارزه برای حقوق مدنی، نگاه کنید به:

Taylor Branch, *Parting the Waters: America in the King Years, 1954-1963* (New York: Simon & Schuster, 1988).

برای شرحی گسترده‌تر دربارهٔ نقش الهام دینی در مبارزات سیاسی نگاه کنید به:

Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

3. *Centesimus Annus*, in *Origins*, vol. 21, no. 1 (May 16, 1991), p. 17.

4. Robert Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect*, 3rd ed. (New York: Norton, 1991).

5. Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, rev. ed. (New York: Collier Books, 1961), p. 397.

۶. بل در اثر زیر از «نظر پایان ایدئولوژی» خود دفاع می‌کند:

"The End of Ideology, Revisited (Parts I and II)," *Government and Opposition*, 23 (Spring and Summer, 1988); pp. 131-150, 321-328.

7. Francis Fukuyama, "The End of Hisory," *The National Interest* (Summer 1989); 3-18;

همچنین در:

Ideas and Ideologies, selection 62.

فوکویاما استدلال خود را در اثر زیر روشن‌تر بیان کرده است:

The End of History and the Last Man (New York: Free Press, 1992).

باربر در اثر زیر تحلیل خود را شرح داده است:

8. Benjamin Barber, "Jihad vs. McWorld," *The Atlantic Monthly* (March 1992); 53-65;

همچنین در:

Ideals and Ideologies, selection 63.

باربر تحلیل خود را در اثر ذیل به خوبی ارائه کرده است:

Jihad vs. McWorld (New York: Times Books, 1995).

نمایهٔ نامها

آ

ا

ب

پ

ت

ج

چ

ح

خ

د

ر

ژ

س

ش

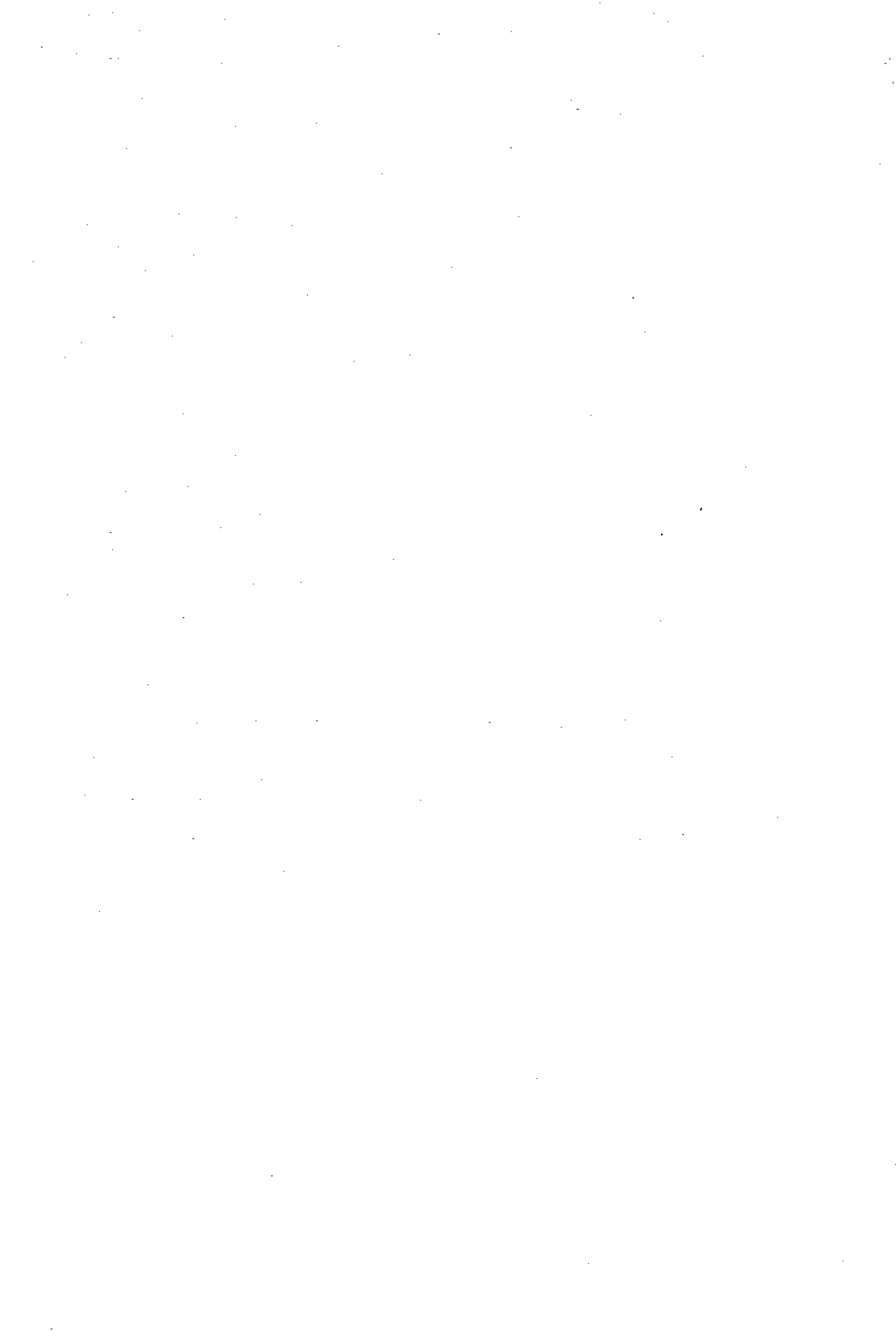
ع

ف

ک

گ

فهرست موضوعی



واژه‌نامه

A

پایدار abiding

مستبد / مطلقه absolute

استبداد absolutism

منزلت اکتسابی / جایگاه دست‌یافته achieved status

وضعیت و جایگاه اجتماعی که فرد در نتیجهٔ تلاش و تواناییهای خود کسب کرده است. در برابر «منزلت نَسَبی / جایگاه اجتماعی نسبی»

تملک طلبی acquisitiveness

تصویب کردن adopt

شماری معدود a few

اقدام راست انگار / ایجابی affirmative action

کوشش برای ارتقاء فرصت یکسان از طریق یاری دادن به اعضای گروههایی چون زنان و اقلیتهای نژادی که قربانی تبعیض‌اند.

فراخ روزی affluent

آفریقایی / مدار Afrocentralist

عامل agent

بیگانگی / دورماندگی alienation

این واژه را مارکس از فلسفهٔ هگل گرفته و برای توصیف بیگانگی یا دورماندگی اشخاص یا طبقات مردم از توانمندی انسانی خویش به کاربرد. مارکس می‌گوید در نظام سرمایه‌داری کارگر از توانایی نظارت بر کار خود دورمانده است.

آسایشها amenities

آنارشیسم / دولت ستیزی anarchism

از اصطلاح یونانی an archos به معنی «فقدان حاکمیت» یا «بی‌دولتی» گرفته شده است. هدف آنارشیسم امحای دولت و قراردادن روابط دواطلبانه یا تعاونی به جای مناسبات سیاسی است.

آنارشوکمونیسم / آنارشیسم‌همداشت‌خواه anarcho-communism

گونه‌ای از آنارشیسم است که خواهان جامعه‌ای تعاونی است که در آن جامعه کلیهٔ داراییها در اختیار جامعه و در نظارت تمامی جامعه قرار گیرد.

نظم کهن ancien régime

دشمنیها antagonisms

ستیزگر antagonistic

گزیده anthology

جنبشهای استعمارستیز anticolonial movements

کوشش مردم در کشورهای «جهان سوم» برای استقلال از / ناوبستگی به حاکمیتهای استعماری (معمولاً اروپایی).

زن باورستیز / ضد فمینیست anti-feminist

جداگرای / آپارتاید apartheid

سیاست آفریقای جنوبی مبنی بر «جداگری» یا جداسازی نژادها و حفظ قدرت سیاسی در دست سفیدپوستان برقرار گردید.

جاذبه appeal

نگرانی apprehension

مستبد arbitrary

aristocracy اشرافیت/ مهان سالاری

aristocratic privilege حق ویژهٔ مهان / امتیازمندی اشرافی

سیاست مبتنی بر حفظ حقوق یا فرصتهایی معین ـ مانند دستیابی به قدرت حاکمیت ـ در انحصار مهان/ نژادگان در این باور ریشه دارد که طبقه‌ای از مردم بر دیگران برتری دارند.

aristoi مهان

aristocrats مهان سالاران

armada ناوگان جنگی

arrangements سامان

arrogamce of/ humanism نخوت انسان مداری /خودبینی /

سبزها نگرش انسان‌مدار/ انسان محور را متهم به نادیده‌گرفتن یا کاستن ارزش سایر انواع جانوران، گیاهان و محیط‌زیست آنان می‌کنند.

aryans آریایی‌ها

نام‌گروهی مفروض از مردمان که گویا همهٔ زبانهای هند و اروپایی از آنان سرچشمه گرفته است. نازیها بر این باورند که این مردم و اصیلترین زادگانشان «نژاد سرور»ند و سرنوشتشان غلبه و حاکمیت ـ یا نابود سازی ـ نژادهای «پستتر» است.

ascribed status منزلت/ جایگاه اجتماعی نَسَبی

در برابر «جایگاه اجتماعی/ منزلت اکتسابی (دستیافته)» ـ در جامعه‌ای که بر مبنای منزلت نَسَبی است شخص از هنگام تولد منزلت اجتماعی ویژه‌ای می‌یابد ـ نژاده یا رعیت ـ و چندان فرصتی برای ارتقاء یا تنزل پایگاه اجتماعی وجود ندارد.

atheist بی‌خدا

atomistic conception of Society برداشت ذره ـ باور از جامعه

دیدگاهی که جامعه را متشکل از افرادی می‌داند که اساساً بدون ارتباط با یکدیگر و ناوابسته‌اند، همچون گویهای کوچکی بر روی سینی. در برابر «برداشت عضوی/ اندامی/ ارگانیک از جامعه».

atone کفاره/ دیه دادن

B

backlash واکنش

base بنیاد/ اساس (بنیاد تولید مادی)

استعاره‌ای که مارکس برای «مناسبات اجتماعی» به کار می‌برد که «اساس واقعی» یا بنیاد تولید مادی را تشکیل می‌دهد ـ برای مثال، رابطهٔ مالک زمین با کارگر کشاورزی جزئی از بنیاد جامعهٔ کشاورزی است. نگاه کنید به «روساخت» و «برداشت ماتریالیستی تاریخ»

bias جانبداری

bickering هیاهو

birthmark ماه‌گرفتگی

birthmark حق طبیعی

birth pangs درد زایمان

bleak غم‌انگیز

block-buster جنجالی

body politic جمهور ـ بدنهٔ سیاسی / کلیهٔ اعضای ملت

bondsman بنده

bourgeoisie بورژوازی

در اصل به کسانی اشاره داشته که در بازار شهرها

زندگی می‌کردند (bourg در زبان فرانسه) بعدها به طور کلی به طبقهٔ متوسط ـ اشخاص بازاری و متخصص ـ اتلاق شده است. مارکس بورژوازی را طبقهٔ حاکم در جامعهٔ سرمایه‌داری می‌داند زیرا این طبقه نیروها (یا وسایل) تولید را در اختیار دارد.

مهیا شدن — brace oneself

دلپسند — breezy

موضوع — butt

شور پروانه — «butterfly» passion

C

قبالایی / عرفانی — cabalistic

رسالت — calling

سرمایه‌داری / کاپیتالیسم — capitalism

نظام اقتصادی که در آن *وسایل* تولید به طور عمده در مالکیت خصوصی است و به سود مالکان یا سرمایه‌گذاران به کار گرفته می‌شود.

سفسطه‌چینی — casuistry

هواداری از کلیسای فراگیر — cathclicism

موضوع اعتدال / میانه‌روی — center

در اصطلاح سیاسی موضع معتدل یا «میانهٔ راه» در برابر موضع‌گیریهای افراطی‌تر چپ یا *راست*.

سیمای اصلی — center aspect

نظارت متمرکز (مرکزمدار) — centralized control

سوسیالیستهایی که خواهان نظارت متمرکز / مرکزمدار هستند می‌خواهند نظارت بر همهٔ منابع و تصمیم‌گیری در بارهٔ تولید و توزیع کالاها بر عهدهٔ حکومت مرکزی باشد.

چالش / ستیز — challenge

مجاز — chartered

دولت ـ شهر — city state (polis)

بسیج مردمی — civil militia

خزعبلات — claptrap

طبقه — class

مفهومی اصلی در تحلیل سوسیالیستی و به ویژه مارکسیستی است. طبقه به موقع شخص در ساختار مناسبات اجتماعی ـ اقتصادی اشاره دارد که به گونه‌ای اجتماعی تعیین می‌شود. چنانچه از مالکان نیروها (یا وسایل) تولید باشید عضو طبقهٔ *سرمایه‌داری* یا *بورژوازی* هستید، اگر خود هم وسیلهٔ تولید می‌باشید، در آن صورت عضو طبقهٔ کارگر، یا *پرولتاریا* خواهید بود.

classical (or traditional) conservative

محافظه‌کار کلاسیک (سنتی)

کسانی چون ادموند برک که معتقد است نخستین هدف هر اقدام سیاسی باید حفظ بافت اجتماعی از طریق سیاست محتاطانه / *اصلاحات* باشد.

جبارانه / وادارگر — coercive

جمع باوری — collectivism

ستون نویس (مطبوعاتی) — columnist

به سازش رسیدن — come to tems with

انتقام‌جویی — comeback

اقتصاد دستوری — command economy

اقتصاد مورد علاقهٔ هواداران نظارت متمرکز، تلاشی است برای برنامه‌ریزی و هدایت توزیع و تولید اقتصادی به جای اتکاء بر نیروهای بازار

جمهور — common wealth

common wealth government — دولت جمهوری
communalist — اشتراکی ـ نگر
commune — کمون
communism — کمونیسم
در اصل برای توصیف هر طرحی در بارهٔ نظارت همگانی یا اجتماعی بر منابع به کار می‌رود. این واژه در رابطه با سوسیالیسم مارکسیستی است. نزد مارکس و مارکسیستها نظارت و مالکیت اشتراکی بر نیروها (*یا وسایل*) *تولید* نمایندهٔ تحقق تاریخ انسان است. در اوج توالی بلند مدت انقلابها، جامعهٔ کمونیستی به این اصل پایبند می‌شود که «از هرکس در حد توان و به هرکس برطبق نیاز»
communist menace — تهدید کمونیستی
communitarian — همه داشت خواه
به طور کلی هرکس که خواهان بستگی افراد به یکدیگر در جامعه‌ای نیرومند براساس حمایت متقابل باشد. امروزه به طور مشخص برای توصیف کسانی به کار می‌رود که از لیبرالیسم به خاطر تأکید زیادی بر حقوق و منافع فرد و نادیده گرفتن اجتماع به طور کلی انتقاد می‌کنند.
concession — امتیاز
confidence man — معتمد
confiscate — توقیف
conformity — همسانسازی / همگونگردی / تقلید
conglomerate — گروه (اقتصادی)
congregationalist — هوادار کلیسای خودسالار / مجمعی
consent — هم‌رأیی
conservancy — پایش
coservationists — طبیعت پایان
conservatism — کانسرواتیسم / محافظه‌کاری
conservative — بازداری
constituents — گمارندگان / انتخابگران
constitutional — قانون‌سالار
constitutional — پادشاهی مشروطه
contending — چالشگر
contested — مورد مناقشه
continuing — ماندگار
convert — توّاب / نودین
win converts at the point of a sword
دین‌گردانی / تواب‌سازی / به ضرب شمشیر
convocation — فراخوان
corporatism — رسته‌باور
بنیتو موسولینی در تلاش برای متحد ساختن مالکان، کارگران و دولت برای ارتقاء هماهنگی و تولید این سیاست را در ایتالیا ایجاد کرد.
counsul — کنسول
counter-enlightenment — ضد روشنگری
این اصطلاح به گروه پراکنده‌ای از اندیشه‌وران آغاز و میانهٔ سدهٔ نوزدهم اشاره دارد که بعضی از اندیشه‌های برجستهٔ فیلسوفان عصر روشنگری را مردود دانستند.
credence — اعتبار
credentials — ارزمندیها
creed — اعتقادات
critical Western Marxism — مارکسیسم سنجشگر
غربی موضع‌گیری تعدادی از دانش‌پژوهان، به طور عمده اروپایی، در سدهٔ بیستم است که نقد مارکس را از سرمایه‌داری به عنوان نظام اقتصادی و اجتماعی سرکوبگر به طور عمده قبول‌دارند، اما مارکسیسم ـ لنینیسم را مردود می‌شمارند و به تلاش آنان بر تحلیل نظام سرمایه‌داری به عنوان صورتی از سلطهٔ

فرهنگی که مردم را از آزادی راستین و خلاقیت بازمی‌دارد توجه دارند.

خیل crowd

جام‌جم crystal ball

متبلور شدن crystallize

محافظه‌کاری فرهنگی cultural conservatism

این گونه محافظه‌کاری، که رابطهٔ نزدیک با محافظه‌کاری کلاسیک دارد، سوءظن خاصی نسبت به تجارت، صنعت، و «پیشرفت» دارد و آنها را تهدیدی برای رابطهٔ ما با طبیعت و احترام به مشاغل فرهنگی می‌داند.

جنگ فرهنگی cultural war

آفرینش خرد cunning of reason

عبارتی که هگل برای فرآیند ایجاد پیامدهای ناخواسته اما «عقلی» اقدامات آگاه که گسترش روح را در جریان تاریخ ارتقاء می‌بخشد، به کار می‌برد.

D

معاد damnation

عشرتگری debauchery

پراکنده مرکز / نظارت غیرمتمرکز decentralized control

در برابر *نظارت مرکزمدار / متمرکز*، بعضی سوسیالیست‌ها خواستار پراکندگی قدرت از طریق اعمال نظارت بر منابع و تولید توسط افرادی هستند که در ابتدایی‌ترین سطح تولید، مانند محل کار یا شهر قرار دارند.

انحطاط / کاهش decline

جداکرن decouple

ژرف زیست بوم‌شناسی deep ecology

دیدگاهی سیاسی، اخلاقی و فلسفی که «زیست ـ مدار» یا زندگی ـ مدار بوده و بهزیستی انسان و سایر انواع و شرایطی که موجب پرورش و حفظ آنان است را هم عرض می‌داند.

مسخ شده deformed

مسخ کننده deforming

تباهی گرفتن degenerate

خرابی degradation

انسان‌زدایی dehumanization

مرگ demise

دموکرات / مردم‌سالار democrat

دموکراتیک / مردمی / خلقی / مردم‌سالار democratic

سانترالیسم دموکراتیک democratic centralism

کوشش لنین برای تلفیق مردم‌سالاری با نظارت تمرکز حزب پیشتاز انقلابی. لنین می‌گفت حزب باید پیش از تصمیم‌گیری مباحثه و گفتگو را در مرتبه‌های خود تشویق کند. با این حال، پس از اتخاذ تصمیم رهبری، باید مباحثه تمام شود و همهٔ اعضای حزب آن تصمیم را رعایت کنند.

جمهوری دموکراتیک democratic republic

سوسیالیست دموکراتیک democratic socialist

فرقه denomination

محکوم کردن denounce

تاراج depredation

به هم ریخته deranged

تبار descent

تاراج کردن despoil

خدایگان despot

استبداد / خدایگانی despotism

دیالکتیک / فن جدل dialectic

گونه‌های مختلف این شیوهٔ استدلال را می‌توان در آثار بسیاری از جمله سقراط، افلاطون، هگل، و مارکس یافت. به طور کلی، دیالکتیک فرآیندی است که نیروها یا دیدهای متضاد به ستیز می‌پردازند و در نهایت با رسیدن به صورتی تازه و گویا عالیتر بر تضاد فائق می‌آیند.

dialectical materialism (گاهی diamat)

ماتریالیسم دیالکتیک

بینش مارکیسیستی ـ لنینیستی شوروی که همهٔ پدیده‌های اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را به مادهٔ طبیعی و حرکاتش می‌رساند. این عبارت در نوشته‌های مارکس نیامده و در دوران استالین پذیرفته شد.

dictatorship of the proletariat (revolotionary dictatorship of the proletariat)

دیکتاتوری پرولتاریا / دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا ـ صورتی از دولت است که به گمان مارکس گذار از سرنگونی انقلابی بورژوازی به فرارسیدن نهایی جامعهٔ کمونیستی را فراهم می‌آورد. حالتی گذرا یا چند گاهی که تصور می‌شد محو شود.

diggers دیگرها / شخم‌زنان (نهضتی که در سال ۱۶۴۸ کمونهای اشتراکی کشاورزی را در آمریکا ایجاد کرد).

ذوق آزما dilettante

ناراضی disaffected

پراکنده کردن disband

بازشناسی discern

فروپاشی disintegration

درهم‌ریختگی dislocation

نابسامان disordered

مردود دانستن disown

بی‌غرض / بی‌طرفانه dispassionate

ازهم‌گسیختگی disruption

مخالف dissenting

تفرقه‌انگیز divisive

فرادست / مسلط dominant

E

التقاط / آمیزگری eclecticism

دفاع زیست‌بوم شناختی ecodefense

زیست‌بوم / زیست‌بوم شناسی ecology

زیست‌بوم شناسی علم ارتباطات و بستگیهای متقابل و جریان انرژی درون و بین نوع و نظامهای زیست‌بوم است. در معنی سیاسی اخیرش، این واژه به دیدگاهی اشاره دارد که حفظ و نگهداری محیط طبیعی را ارج می‌نهد.

زیست‌بوم اندیش ecosopher

ecotage (ecological sabotage) کارشکنی زیست بوم شناختی

صورتی از اقدام مستقیم توسط گروههای مبارزه‌جوی هوادار محیط‌زیست و اولویت کرهٔ زمین. این کارشکنیها از «دستکاری» ــ «از کارانداختن» بولدوزرها، بریدن خطوط انتقال نیرو ــ تا «میله‌گذاری» درختان کهنسال برای نجات آنها از

دست چوب‌برها تنوع دارد.

مساوات طلبان egalitarians

انتخابگر elector

مجموعهٔ جمعیت انتخابگر / انتخابگران electorate

نخبه / سرآمد elite

نخبه‌گرایی ـ سرآمد باوری elitism

سرآمد باوران معتقدند گروه کوچکی از مردم هر جامعه باید بقیه را رهبری کنند یا ضرورتاً بر مردم حکومت خواهند کرد.

تجربی‌نگر emperical

جمله یا قضیه‌ای که به توصیف یا توضیح چگونگی هستی امور می‌پردازد ـ برای مثال، «در آریزونا هواگرمتر از مینه‌سوتا است.» معمولاً در برابر هنجارین یا تجویزی است.

امپراتوری empire

وحدت سیاسی چندین کشور یا قوم که در حاکمیت یک فرمانروا یا قدرت حاکم باشد.

روشنگری enlightenment

جنبش مؤثر فلسفی در سدهٔ هیجدهم، به ویژه در فرانسه، که پیروزی خرد و علم را بر خرافه و رسوم اعلام کرد.

زیست‌بوم پایان environmentalist

بلاگردان escapegoat

مفهوم اساساً مورد مناقشه essentially contested concept

مفهومی ـ چون هنر، دین، مردم‌سالاری ـ که چون فاقد مجموعهٔ کاملی از معیارهای روشن در مورد تعیین اجزاء آن است، بحث‌انگیز و مناقشه‌آفرین است. در واقع، مرز ناپذیری و گشادگی، طبیعت یا گوهر این مفاهیم به نظر می‌رسد.

رسته estate

مجلس کشوری estate-general

پاکسازی قومی ethnic cleansing

بیان خوش در مورد کشتار یا زدایش نظامدار اعضای یک ملیت یا گروه قومی توسط ملیت یا گروه قومی دیگر. این اصطلاح را ملت پرستان جنگجوی صرب در اوایل دههٔ ۱۹۹۰ برای توجیه اخراج و کشتار مسلمانان و اعضای سایر گروههای قومی که گمان می‌کردند مانعی برای وحدت ملت صرب هستند به کار بردند.

نقش ارزشیابی evaluation function

ارزشی evaluative

پیرو کلیسای انجیلی (آلمان) evangelical

حکومت باطل evil empire

تکوینی evolutionary

بحران طرد / انحصار exclusion crisis

تکفیر excommunicate

موعظه کردن exhort

کارشناس expert

نقش توضیحی explanation function

توضیحی explanatory

پویش exploration

F

سوسیالیسم فابین Fabian socialism

گونهٔ بریتانیایی جامعه آیینی که برگذار صلح‌آمیز، خرد خرد، و تدریجی از سرمایه‌داری به جامعهٔ سوسیالیستی تأکید دارد.

faculty قوّه

fads and fancies هوسبازی و مدپرستی

false consciousness آگاهی دروغین
اصطلاح مارکسیستی در اشاره به باورهای نادرست یا مخدوش اعضای طبقهٔ تحت حاکمیت که از فهم راستین خود در جامعه عاجزند. این باورهای دروغین به سود طبقهٔ حاکم عمل می‌کند زیرا مانع از آن است که طبقهٔ تحت حکومت علت ستم را ببینند.

familism خانواده‌نگری

far-flung پهناور

fecund حاصلخیز

feminist زن‌باور

ferment تب ـ جوش و خروش

feudalism فئودالیسم
به طور مشخص بر نظام اجتماعی و اقتصادی اروپای سده‌های میانه اتلاق می‌شود که بر رابطهٔ سروری که حمایت و استفاده از زمین را در برابر خدمات واصال (رعیت) وعده می‌داد توجه داشت. به طور کلی، فئودالیسم به هر جامعهٔ کشاورزی مشابه که در آن گروه نسبتاً کوچکی از مردم زمین را در اختیار دارند و اکثریت مردم به عنوان سرف (رعیت) یا اجاره‌دار کار می‌کنند، اشاره دارد. این نظام اغلب با منزلت نَسَبی پیوند دارد.

follow suit انطباق یافتن

forces of production (material forces of production/ productive forces)
(نیروهای مادی تولید/ نیروهای مولد)
اصطلاحی که مارکس در مورد وسایل مادی یا منابعی به کار می‌برد که کار را به کالا یا اشیاء سودمند تبدیل می‌کند. مثلاً، درختانی که به الوار تبدیل می‌شوند، سنگهای معدنی که به فلز تبدیل می‌شوند و کار لازم برای انجام این گشتار.

founding بنیادگذاری (قانون اساسی)

at the time of founding در زمان بنیادگذاری قانون اساسی

fount نوع

frantically بانگرانی

free wheeling market economy اقتصاد بازار رها شده

frigid سردخو

functional definition تعریف مبتنی بر نقش

furor (e) شور و شوق

furrier پوست فروش

G

galling حقارتبار

garden view باغ منظر

gay همجنس‌باز ـ شخصی که منحصراً خواهان رابطهٔ جنسی با اشخاص همجنس خود است.

gay liberationism نهضت آزادی همجنس‌بازان

gender جنس
مفهوم اصلی در اندیشهٔ زن‌باور. این معنی به ساختار اجتماعی و مقولات «مذکر» و «مؤنث» اشاره دارد. یعنی، عامل تعیین کننده در «مذکر» یا «مؤنث» بودن تا حدود زیادی باورها و نگرشهای اجتماعی است.

gentleman بزرگ‌زاده

سیاست مدارا و مسامحه glasnost

واژهٔ روسی به معنی «باز بودن» که در دههٔ ۱۹۸۰ توسط گورباچف در مورد سیاست آزادی و مدارای بیشتر در شوروی به کار رفت.

رحمت grace

غریزه‌های ژرف gut instincts

بزرگوارانه gracious

در قاعده grass root

سیاست سبز ـ سیاست‌شناسی سبز green politics

به کارگرفتن راهکارهای مختلف برای اولویت دادن به مسایل زیست‌محیطی در دستورکار سیاسی

اثر گلخانه‌ای greenhouse effect

گرم‌شدن تدریجی جوّ به سبب افزایش میزان گازکربنیک (Co_2) حاصل از سوختهای فسیلی (نفت، گاز، زغال سنگ، و مانند اینها) و نابودی جنگلها.

H

سرسخت hardline

هماهنگ انگاری harmonism

اصل اضرار harm principle

جان استوارت میل و گروهی دیگر از این اصل دفاع می‌کردند که انجام هرکاری باید آزاد باشد مگر آنکه اقدامات ما موجب آسیب یا تهدیدی نسبت به آسیب زدن به دیگران باشد.

مشمئز کننده hinous

دیو و دلاور hero and villain

دیگر جنس خواه heterosexual

بازنگری hindsight

تمام سوزی holocaust

قتل homicide

هراس از همجنس‌بازان/ تأثیر واقعی یا خیالی همجنس‌بازان homophobia

نخوت hubris

سائقه‌های اساسی انسان human basic drives

فروتنی humility

I

مظهر icon

آرمان ideal

ایدئولوژی پرداز/ ایدئولوگ ideologue

شخصی که متعهد به ایدئولوژی خاصی است و برای پیروزی آن بر ایدئولوژیهای رقیب کوشش می‌کند.

ایدئولوژی ideology

فردگرایان idiotes

روستا پرستانه ـ تغزلی idyllice

غیرقانونی illicit

تهی دستی پرولتاریا immiseration of the proletariat

پیش‌بینی مارکس مبنی بر بینوایی روز افزون پرولتاریا یا طبقهٔ کارگر در نظام سرمایه‌داری.

بی‌نقص impeccable

امپریالیسم imperialism

بنابر نظر لنین، سیاست کشورهای غالب

سرمایه‌داری برای استعمار و استثمار کشورهای جهان سوم. در نظر لنین، امپریالیسم «بالاترین» و آخرین مرحلهٔ سلطهٔ نظام سرمایه بر اقتصاد جهان است. مفهومی اصلی در نظریهٔ مائوتسه‌دون و سایر مارکسیست ـ لنینیستها.

سازش‌ناپذیر implacable

اشارات (مضمون) implications

فسخ ناپذیر indefeasible

پاک نشدنی indelible

محافظه‌کار فردباور individualist conservative

کسی که معتقد است دولت باید با محافظت فرد در برابر تهدیدهای خارجی آزادی فردی را ارتقاء بخشد، اما در سایر موارد مردم را به حال خود بگذارد تا هرگونه صلاح می‌دانند عمل کنند چنین نظری از سایر صورتهای محافظه‌کاری به لیبرالیسم نوکلاسیک نزدیکتر است.

ارشاد indoctrination

آمرزش indulgence

معصوم infallible

درآمیختن infuse

احکام injunctions

نوآوری innovation

به نظر ادموند برک نوآوری تغییری است به خاطر تغییر یا نوآوری. برک می‌گوید شوق به نوآوری مردم را برآن می‌دارد تا رسوم آزمودهٔ خود را نادیده گرفته یا مردود شمارند. در برابر *اصلاحات*.

پنهان insidious

درون‌پذیر internalized

درونی / داخلی intramural

دسیسه intrigue

عقل‌ستیزی / خردگریزی irrationalism

باور منسوب به اندیشمندانی چون فروید و لوبن که انسانها بیشتر با نیروهای ناخودآگاه یا محرکها و غرائز به حرکت درمی‌آیند تا خرد.

ایسمها / مکتبهای ایدئولوژیک -isms

K

عرش خدا kingdom of God

L

اخلاق زمینی land ethic

اصطلاحی که زیست‌بوم‌شناس مشهور، آلدولئو پرلد، برای اشاره به نگرش احترام‌آمیز و بزرگوارانه نسبت به زمین و صورتهای بیشمار زندگی برروی زمین به کار برد.

(سیاست) عدم مداخله /آزاد laissez-faire

فضای حیاتی lebensraum

چپ (جناح چپ) left (left-wing)

در اصطلاح شناسی سیاسی، چپ کسی است که معتقد است دگرگونی چشمگیر و شاید حتی بنیادین در سویی نوین به بهبود چشمگیر در وضعیت اجتماعی و اقتصادی راهبر می‌شود. به طور کلی،

سوسیالیستها در جناح چپ قرار می‌گیرند و در جناح راست یا میانه حضور ندارند.

میراث — legacy

همتراز خواهان/ مساوات طلبان — levellers

همترازگری — levelling

کوشش برای امحای شکاف بین ثروتمندترین و فقیرترین اعضای جامعه که مورد انتقاد بسیاری از محافظه‌کاران است. منتقدان برآنند که این کوششها موجب گسترش میانمایگی و تنزل هر کس به سطح مشابهی از بینوایی می‌انجامد.

هیولای دریا/ لی‌وایثن — leviathan

مسئولیت — liability

دموکراسی لیبرال/ مردم‌سالاری لیبرال — liberal democracy

در برابر دموکراسی خلق و سوسیال دموکراسی، مردم سالاری لیبرال بر اهمیت آزادی و حقوق فردی، از جمله حق داشتن دارایی خصوصی تأکید دارد.

آزادسازی — liberalization

لیبرال امروزی/ معاصر — libertarian

آنارشیسم آزادی‌گرا — libertarian anarchy

اختیارگرایی/ لیبرتریانیسم — libertarianism

به طور کلی، شوق به گسترش قلمرو و آزادی فردی. به طور مشخص، نام دیگری است برای *لیبرالهای نوکلاسیک*، که استدلال می‌کنند تنها مشروعیت دولت حفظ اشخاص و دارایی شهروندان است. بعضی *آنارشیستهای* لیبرال معتقدند هر دولتی نامشروع و غیر اخلاقی است.

آزادکام — libertine

دولت مشروطه — limited government

جمهوریخواهان کلبهٔ چوبی — log cabin republicans

نایب السلطنه، لرد حامی — lord protector

مثله کشی توده‌ای — lynch-mob

M

رایج — mainstream

مرد سرور — male-dominated

قانون مالتوس — malthus's law

بیان گرایش رشد سریع‌تر جمعیت نسبت به منابع لازم برای حفظ انسان. به ویژه رشد جمعیت به صورت تصاعد هندسی و رشد منابع به صورت تصاعد حسابی.

تیول — manor

اکثریت — many

سوسیالیسم بازار — market socialism

تلاش برای تلفیق بعضی سیماهای اقتصاد رقابتی بازار با نظارت همگانی بر منابع. برای مثال، کسانی که در کارخانه کار می‌کنند می‌توانند مشترکاً مالک کارخانه باشند، اما باید بر سر سود با کارخانه‌های دیگری که در مالکیت کارگران است رقابت کنند/

جامعهٔ توده‌ای — mass society

بنا بر نظر بعضی منتقدان، امحای سلسله مراتب اجتماعی سنتی جامعه‌ای به وجود آورده است که به طرز خطرناکی ناپایدار است و مردم عادی ــ و سیاستمداران و تبلیغاتچی‌هایی که مطابق سلیقهٔ آنهایند ــ همه چیز و همه کس را به سطح خودشان تنزل می‌دهند.

دیالکتیک خدایگان و بنده master-slave dialectic
شرح هگل از رویارویی ارباب پرقدرت و بندهٔ گویا درمانده‌اش. ستیز بین این دو آشکار می‌سازد که ارباب وابستهٔ بنده‌اش است، و بنده با مبارزه به خاطر آزادی و رسمیت یافتن، خود و ارباب را آزاد می‌سازد. مارکس و ایدئولوژی پردازان بعدی «رهایی» نیز این مثل رهایی بخشی را به کار گرفتند.

material forces of production (also forces of production, means of production, or simply productive forces)
نیروهای مادی تولید (نیروهای تولید یا صرفاً نیروهای مولد)
عبارتی که مارکس برای منابع یا وسایل مادی که به کالا یا اشیاء سودمند تبدیل می‌شوند، به کار می‌برد. نمونه‌اش درختانی است که به الوار تبدیل می‌شوند، مواد کانی که به فلز تبدیل می‌شوند. و کار لازم برای انجام این گشتار.

materialism مادەباوری / ماتریالیسم
آموزهٔ فلسفی که هر واقعیتی ـ اجتماعی، سیاسی، و عقلی ـ در نهایت به ترکیبات ماده طبیعی می‌رسد. گونه‌های متفاوتش را می‌توان در آثار هابز، انگلس، و در ماتریالیسم *دیالکتیکی* سدهٔ بیست یافت.

materialist conception (interpretation) of history
برداشت (یا تفسیر) مادی تاریخ
چارچوب مارکسیستی برای تفسیر یا توضیح دگرگونی اجتماعی. اندیشهٔ کانونی‌اش آن است که دگرگونی *اساس* تولید مادی موجب دگرگونی *روابط اجتماعی تولید* و *روساخت* ایدئولوژی می‌شود.

mercantilism مرکانتیلیسم
سیاست اقتصادی ارتقاء ثروت کشور به حساب دیگران از طریق ایجاد *انحصارات* و تنظیم تجارت خارجی به سود صنعت داخلی.

middling میانه حال
militancy ستیزه‌جویی
militant ستیزه‌جو
militia بسیج
militia groups گروههای شبه نظامی / خشونت طلب
mind-forged manacles قیدهای ذهن ساخته
minimal state دولت کمینه / کوچک
minute men آماده باشان
miscegenation نژاد آمیزی
misconception تصور نادرست
mixed constitution (government)
حکومت آمیخته
سیاست جمهوریخواهانه تلفیق یاموازنهٔ حکومت یک تن، شماری معدود، و اکثریت در حکومتی واحد، با هدف جلوگیری از تمرکز قدرت در دست فرد یا گروه اجتماعی خاص.

mob غوغا
mob lynch غوغای زجرکش
molest آزار (جنسی) کردن
monarchy نظام سلطنتی، پادشاهی
monkey wrenching کارشکنی
mongrelize ناخالص کردن
monoply انحصار
نظارت انحصاری بر یک کالا یا بازار توسط یک شرکت واحد.

monotheism یکتا پرستانه
muckraking افشاگر
mutation دگرش

N

nationalism ملت باوری/ ملی‌گرایی/ ناسیونالیسم

این باور که مردم از گروههای مشخص، یا ملیتهایی تشکیل شده‌اند که براساس ولادت یا میراث مشترک است. هر ملت تصور می‌شود که اساس طبیعی واحد سیاسی جداگانه یا دولت ملی را تشکیل می‌دهد.

nation-state دولت ملی

واحد سیاسی که اعضای ملت یا مردم واحدی را متحد می‌سازد.

natural right حق طبیعی

حقی که هرکس به صرف شخص بودن داراست. چنین حقی نمی‌تواند توسط هیچ شخص یا مرجع سیاسی اعطاء یا سلب گردد.

nature conservancy پایش طبیعت

negative freedom آزادی منفی

در برابر آزادی مثبت، فقدان فشار است. در این نظر چنانچه هیچ کس شما را از انجام آنچه می‌خواهید مانع نمی‌شود، آزاد محسوب می‌شوید.

neoclassical liberalism لیبرالیسم نوکلاسیک

این باور که دولت شری ضروری است که هیچ کاری جز محافظت اشخاص و دارایی شهروندانش ندارد. نگاه کنید به *libertarianism*

neoconservatism نوکانسرواتیسم

در میان لیبرالهای بهزیستی که در دههٔ ۱۹۶۰ از تو
بیرون آمدند، محافظه‌کاری جدید از اتکای کمتر
دولت، سیاست خارجی ضد کمونیستی، و تأ
ارزش کار، صرفه‌جویی، خانواده، و خو
هواداری می‌کردند.

نونازی

نژاده/ والا

ناهمساز

هنجاری ـ تجویزی

جمله یا قضیه‌ای

چیزی خود

مثلاً، «د

با ت

تم

خشم

دموکرا

این دید

کمونیست ب

مارکسیست ـ ل

پرستوریکا

واژهٔ روسی برای

گرباچف در دههٔ ۸۰

اقتصاد اتحاد شوروی ب

کمال پذیری

زبانبار

الیگارشی

یک تن

هشیار، مراقب

پذیرا

افیون توده‌ها (یا مردم)

بیانات مارکس دربارهٔ دین است که ب

را از بین می‌برد و

خود بیش از مجموع اجزاء آن است.

orientation function نقش جهت دهی

orientative آشنایی

original sin گناه نخستین

...این باور در الهیات مسیحی که گناه نخستین ـ ...سرپیچی آدم از فرمان خدا در باغ عدن ـ تمام ...انیت را به نوعی آلوده کرده است.

orthodoxy ...ت آیین

orthopraxis ...کردمان

در معنی لفظی اقدام یا عمل صحیح است. الهیون رهایی کلیسای کاتولیک و به طور کلی، مسیحیان را تشویق به عمل صحیح می‌کنند، با کار به خاطر عدالت، به خاطر فقرا و پایان دادن به ستم.

ostracism انزوا/ استراسیسم

outburst جوشش / فوران

outgrowth پیامد

outlaw جرم دانستن / غیر قانونی خواندن

outstrip فراتر رفتن / سبقت گرفتن

P

pacifict ...آرامش طلب / صلح‌باور

pain-avoider

participatory ...ارکتی

par (in a ~ with)

parochial ...وستایی / محلی‌نگر

particularity

penance

penchant

pent-up resentments

people's democracy

...سمان حکومت حزب ...ر است، مورد توجه

perestroika

...توسط میخائیل ...ژه به بازسازی

perfectibili...

perniciou...

perspective منظر، دورنما

perverted تحریف شده

petitioner دادخواه

phalanstery جامعهٔ کوچک و مستقل اشتراکی

physiocrats فیزیوکراتها

نظریه‌پردازان اقتصادی فرانسه در سدهٔ هیجدهم که معتقد بودند زمین اساس ثروت و رقابت نامحدود است که موجب رونق است.

picket سرکشی کردن

pipe dream برخاسته از نشئگی

pitched battle نبرد با آرایش منظم

planning function نقش برنامه‌ای

platoon واحد

pleasure-seeker شادی‌جو

plural voting رأی چندگانه

polites جمع‌باوران ـ جمع‌گرایان

political absolutism استبداد باوری سیاسی

هر صورت حکومتی که در آن حاکم (یا حاکمان) قدرت تقریباً کامل دارد، که با هیـ...

حکومتی دیگر محدود نمی‌شود.

political landscape

منظر سیاسی

political phliosophers

فیلسوفان سیاسی

politics of identity

سیاست‌شناسی هویت

polity

حکومت مدنی

در نظریهٔ ارسطو، بهترین صورت حکومت دانسته می‌شود: حکومت اکثریت که نه فقیرند نه غنی و به سود همهٔ اجتماع

populism

مردم باوری

pornographer

هرزه‌نگار

portend for

خبردادن از . .

position

موقعیت

positive freedom

آزادی مثبت

در برابر *آزادی منفی*، این باورکه آزادی صرفاً فقدان مانع نیست، بلکه قدرت یا توانایی اقدام و گسترش توانائیهای فردی نیز می‌باشد.

practices

عرف

precarious

سست بنیاد

precursors

پیشگامان

prejudice

پیشداوری/تعصب

در نظریهٔ برک، این را «خرد پنهان» می‌نامد که جوامع با تجربهٔ طولانی کسب می‌کنند و معمولاً راهنمای مفیدی برای رفتار و سیاست است.

prelude

پیش‌درآمد

presbyterian

هوادار پیرکشیشی/کلیسای مشایخی

prescriptive

تجویزی

presentiment

پیش هشیاری

primitivism

ابتدایی کاری

principalities

شهریاران

programmatic

برنامه‌ای

progressive

پیشرو

progressivism

پیشرفت باوری

proletariat

پرولتاریا

در اصل پائین‌ترین طبقه در روم باستان بوده است. مارکس این واژه را برای کارگران مزدبگیر، طبقهٔ کارگر صنعتی به کار برد.

promiscuous

هرزهٔ جنسی

promote

تبلیغ کردن ـ اشاعه دادن

pronouncement

اعلام رسمی

prospect

افق

provoke

دامن‌زدن

prudent

دوراندیش

pull oneself up by one's bootstraps

پیشرفت بدون کمک غیر

puritan

پاکدین/ پیورتین

R

racial consciousness

هشیاری نژادی

racism

نژادپرستی

باور به برتری ذاتی یک نژاد نسبت به سایر نژادها و گروههای قومی

radical

بنیادی/ تندرو/ رادیکال

ally

گردهمایی

ampant

افسارگسیخته

nk

مرتبه

tionalism

عقل‌باوری

vage

ویرانگری

ارتجاع
reaction

ارتجاعی / مرتجع
reactionary

کسی که می‌خواهد به صورتی پیشین از جامعه یا حکومت برسد. به طور کلی، محافظه‌کار افراطی.

سرکشی
recalcitrant

بازیافت
reclamation

رئیس دانشگاه
rector

اصلاح (بهکرد)
reform

دگرگونی تدریجی و محتاطانه که نقایص جامعه یا حکومت را تصحیح یا ترمیم می‌کند و به نظر برک مطمئن‌تر و خردمندانه‌تر از نوآوری است.

relations of production (social relations of production)

روابط تولید (مناسبات اجتماعی تولید).

اصطلاحی که مارکس برای توصیف تقسیم اجتماعی کار ارائه کرده است ـ مثلاً، سرمایه‌گذاران، مدیران، سرپرستان، کارگران ـ که برای تبدیل نیروهای مادی تولید به کالاهای سودمند ضروری است.

همگون گردی / همگون سازی / تقلید دینی
religious conformity

سیاستی که اقتضا می‌کند هر فردی در جامعه از باورهای مذهبی واحدی پیروی کند یا چنین اعلام ارد.

ست مذهبی
religious right

نبشی از نوع اتحاد مسیحیان در آمریکا که توسط ادگرایان کلیسای انجیلی (پروتستان) به منظور دهٔ «ارزشهای سنتی خانواده» آغاز گردید.

انس / نوزائی / تجدید حیات
renaissance

ان «تجدید حیات» تعالیم کلاسیک در اروپای های پانزدهم و شانزدهم.

ردن
repeal

مردم‌سالاری نمایندگی
representative democracy

جمهوری
republic

صورتی از حکومت مردم که متضمن حاکمیت قانون، حکومت آمیخته و پرورش شهروندان فعال با روحیهٔ همگانی است.

انکار
repudiate

عزم
resolve

پرآوازه
resounding

اعاده
restore

بزرگداشت
reverence

نوزایی
revival

تجدیدنظر طلبان / بازنگران / ریویزیونیستها
revisionists

نامی که بر مارکسیستهای بعدی نهاده شده است که کوشیدند نظریهٔ مارکس را مورد بازنگری قرار داده و در پرتو گسترشهای بعد از مرگ مارکس آن را اصلاح کنند.

انقلاب
revolution

در اصل در توصیف کوشش برای اعاده یا بازگرداندن وضعیت پیشین به کار می‌رفته است، از زمان انقلاب فرانسه این واژه معنای گشتار بنیادین یا گستردهٔ جامعه را یافته است.

revolutionary dictatorship of the proletariat (dictatorship of proletariat)

دیکتاتوری انقلابی پرلتاریا

صورتی از حکومت که مارکس انتظار داشت صورت گذار از سرنگونی انقلابی بورژوازی به فرارسیدن نهایی جامعهٔ کمونیستی باشد. این دولت گذار یا چند گاهی گویا محو خواهد شد.

نفرت
revulsion

راست ـ جناح راست
right (right-wing)

N

ملت باوری/ ملی‌گرایی/ ناسیونالیسم nationalism
این باور که مردم از گروههای مشخص، یا ملیتهایی تشکیل شده‌اند که بر اساس ولادت یا میراث مشترک است. هر ملت تصور می‌شود که اساس طبیعی واحد سیاسی جداگانه یا دولت ملی را تشکیل می‌دهد.

دولت ملی nation-state
واحد سیاسی که اعضای ملت یا مردم واحدی را متحد می‌سازد.

حق طبیعی natural right
حقی که هرکس به صرف شخص بودن داراست. چنین حقی نمی‌تواند توسط هیچ شخص یا مرجع سیاسی اعطاء یا سلب گردد.

پایش طبیعت nature conservancy

آزادی منفی negative freedom
در برابر *آزادی* مثبت، فقدان فشار است. در این نظر چنانچه هیچ کس شما را از انجام آنچه می‌خواهید مانع نمی‌شود. آزاد محسوب می‌شوید.

لیبرالیسم نوکلاسیک neoclassical liberalism
این باور که دولت شری ضروری است که هیچ کاری جز محافظت اشخاص و دارایی شهروندانش ندارد. نگاه کنید به *libertarianism*

نوکانسرواتیسم neoconservatism
در میان *لیبرالهای بهزیستی* که در دههٔ ۱۹۶۰ از توهم بیرون آمدند، محافظه‌کاری جدید از اتکای کمتر به دولت، سیاست خارجی ضد کمونیستی، و تأکید بر ارزش کار، صرفه‌جویی، خانواده، و خویشتن‌داری هواداری می‌کردند.

نونازی neo-nazi

نزاده/ والا noble

ناهمساز nonconformist

هنجاری ـ تجویزی normative
جمله یا قضیه‌ای هنجاری است که تجویز کند چه چیزی خوب یا بد است و امور چگونه باید باشد ـ مثلاً، «دروغگویی نادرست است.» معمولاً در تقابل با تجربی و/ یا توصیفی قرار دارد.

O

الیگارشی oligarchy

یک تن one

هشیار، مراقب on guard

پذیرا open

افیون توده‌ها (یا مردم) opiate of the masses (or people)
عبارت مارکس در بارهٔ دین است که به گمان او توان انتقادی مردم زیر ستم را از بین می‌برد و توجه و امید آنان را از این زندگی دور می‌سازد.

طبقه order

آزادی بسامان orderd liberty

برداشت اندامی/ عضوی/ ارگانیک از جامعه organic conception of society
در برابر *برداشت ذره‌باور از جامعه*، این نظریه بر آن است که اعضای جامعه به یکدیگر مربوط بوده و مانند اجزاء بدن، بستگی متقابل دارند، و جامعه

خود بیش از مجموع اجزاء آن است.

نقش جهت دهی orientation function

آشنایی orientative

گناه نخستین original sin

این باور در الهیات مسیحی که گناه نخستین ـ سرپیچی آدم از فرمان خدا در باغ عدن ـ تمام انسانیت را به نوعی آلوده کرده است.

راست آیین orthodoxy

راست کردمان orthopraxis

در معنی لفظی اقدام یا عمل صحیح است. الهیون رهایی کلیسای کاتولیک و به طور کلی، مسیحیان را تشویق به عمل صحیح می‌کنند، با کار به خاطر عدالت، به خاطر فقرا و پایان دادن به ستم.

انزوا/ استراسیسم ostracism

جوشش/ فوران outburst

پیامد outgrowth

جرم دانستن/ غیر قانونی خواندن outlaw

فراتر رفتن/ سبقت گرفتن outstrip

P

صلحدوست، آرامش طلب/ صلح‌باور pacifict

رنج گریز pain-avoider

مردم‌سالاری مشارکتی participatory

همتراز (با) par (in a ~ with)

کوچک اندیشانه/ روستایی/ محلی‌نگر parochial

جزئیت particularity

کیفر (توبه) penance

تمایل penchant

خشم فروخورده pent-up resentments

دموکراسی خلق people's democracy

این دید که مردم‌سالاری همان حکومت حزب کمونیست به نفع طبقهٔ کارگر است، مورد توجه مارکسیست ـ لنینیستهاست.

پرسترویکا perestroika

واژهٔ روسی برای بازسازی که توسط میخائیل گرباچف در دههٔ ۱۹۸۰ برای اشارهٔ ویژه به بازسازی اقتصاد اتحاد شوروی به کار رفت.

کمال پذیری perfectibility

زیانبار pernicious

منظر، دورنما perspective

تحریف شده perverted

دادخواه petitioner

جامعهٔ کوچک و مستقل اشتراکی phalanstery

فیزیوکراتها physiocrats

نظریه‌پردازان اقتصادی فرانسه در سدهٔ هیجدهم که معتقد بودند زمین اساس ثروت و رقابت نامحدود است که موجب رونق است.

سرکشی کردن picket

برخاسته از نشئگی pipe dream

نبرد با آرایش منظم pitched battle

نقش برنامه‌ای planning function

واحد platoon

شادی‌جو pleasure-seeker

رأی چندگانه plural voting

جمع‌باوران ـ جمع‌گرایان polites

استبداد باوری سیاسی political absolutism

هر صورت حکومتی که در آن حاکم (یا حاکمان) قدرت تقریباً کامل دارد، که با هیچ قانون یا ارکان

حکومتی دیگر محدود نمی‌شود.

political landscape — منظر سیاسی

political phliosophers — فیلسوفان سیاسی

politics of identity — سیاست‌شناسی هویت

polity — حکومت مدنی

در نظریهٔ ارسطو، بهترین صورت حکومت دانسته می‌شود: حکومت اکثریت که نه فقیرند نه غنی و به سود همهٔ اجتماع

populism — مردم باوری

pornographer — هرزه‌نگار

portend for — خبردادن از...

position — موقعیت

positive freedom — آزادی مثبت

در برابر *آزادی منفی*، این باور که آزادی صرفاً فقدان مانع نیست، بلکه قدرت یا توانایی اقدام و گسترش توانائیهای فردی نیز می‌باشد.

practices — عرف

precarious — سست بنیاد

precursors — پیشگامان

prejudice — پیشداوری/تعصب

در نظریهٔ برک، این را «خرد پنهان» می‌نامد که جوامع با تجربهٔ طولانی کسب می‌کنند و معمولاً راهنمای مفیدی برای رفتار و سیاست است.

prelude — پیش‌درآمد

presbyterian — هوادار پیرکشیشی/کلیسای مشایخی

prescriptive — تجویزی

presentiment — پیش هشیاری

primitivism — ابتدایی کاری

principalities — شهریاران

programmatic — برنامه‌ای

progressive — پیشرو

progressivism — پیشرفت باوری

proletariat — پرولتاریا

در اصل پائین‌ترین طبقه در روم باستان بوده است. مارکس این واژه را برای کارگران مزدبگیر، طبقهٔ کارگر صنعتی به کار برد.

promiscuous — هرزهٔ جنسی

promote — تبلیغ کردن ـ اشاعه دادن

pronouncement — اعلام رسمی

prospect — افق

provoke — دامن‌زدن

prudent — دوراندیش

pull oneself up by one's bootstraps — پیشرفت بدون کمک غیر

puritan — پاکدین/پیورتین

R

racial consciousness — هشیاری نژادی

racism — نژادپرستی

باور به برتری ذاتی یک نژاد نسبت به سایر نژادها و گروههای قومی

radical — بنیادی/تندرو/رادیکال

rally — گردهمایی

rampant — افسارگسیخته

rank — مرتبه

rationalism — عقل‌باوری

ravage — ویرانگری

ارتجاع reaction

ارتجاعی/ مرتجع reactionary

کسی که می‌خواهد به صورتی پیشین از جامعه یا حکومت برسد. به طور کلی، محافظه‌کار افراطی.

سرکشی recalcitrant

بازیافت reclamation

رئیس دانشگاه rector

اصلاح (بهکرد) reform

دگرگونی تدریجی و محتاطانه که نقایص جامعه یا حکومت را تصحیح یا ترمیم می‌کند و به نظر برک مطمئن‌تر و خردمندانه‌تر از نوآوری است.

relations of production (social relations of production)

روابط تولید (مناسبات اجتماعی تولید).

اصطلاحی که مارکس برای توصیف تقسیم اجتماعی کار ارائه کرده است ـ مثلاً، سرمایه‌گذاران، مدیران، سرپرستان، کارگران ـ که برای تبدیل نیروهای مادی تولید به کالاهای سودمند ضروری است.

همگون گردی/ همگون سازی/ تقلید دینی religious conformity

سیاستی که اقتضا می‌کند هر فردی در جامعه از باورهای مذهبی واحدی پیروی کند یا چنین اعلام دارد.

راست مذهبی religious right

جنبشی از نوع اتحاد مسیحیان در آمریکا که توسط بنیادگرایان کلیسای انجیلی (پروتستان) به منظور اعادهٔ «ارزشهای سنتی خانواده» آغاز گردید.

رنسانس/ نوزائی/ تجدید حیات renaissance

دوران «تجدید حیات» تعالیم کلاسیک در اروپای سده‌های پانزدهم و شانزدهم.

لغو کردن repeal

مردم‌سالاری نمایندگی representative democracy

جمهوری republic

صورتی از حکومت مردم که متضمن حاکمیت قانون، حکومت آمیخته و پرورش شهروندان فعال با روحیهٔ همگانی است.

انکار repudiate

عزم resolve

پرآوازه resounding

اعاده restore

بزرگداشت reverence

نوزایی revival

تجدیدنظر طلبان / بازنگران / ریویزیونیستها revisionists

نامی که بر مارکسیستهای بعدی نهاده شده است که کوشیدند نظریهٔ مارکس را مورد بازنگری قرار داده و در پرتو گسترشهای بعد از مرگ مارکس آن را اصلاح کنند.

انقلاب revolution

در اصل در توصیف کوشش برای اعاده یا بازگرداندن وضعیت پیشین به کار می‌رفته است، از زمان انقلاب فرانسه این واژه معنای گشتار بنیادین یا گستردهٔ جامعه را یافته است.

revolutionary dictatorship of the proletariat (dictatorship of proletariat)

دیکتاتوری انقلابی پرلتاریا

صورتی از حکومت که مارکس انتظار داشت صورت گذار از سرنگونی انقلابی بورژوازی به فرارسیدن نهایی جامعهٔ کمونیستی باشد. این دولت گذار یا چند گاهی گویا محو خواهد شد.

نفرت revulsion

راست ـ جناح راست right (right-wing)

در برابر چپ و میانه، کسانی که در انتهای راست طیف سیاسی قرار دارند به طور عمده با دگرگونی مخالفند و نظم اجتماعی مستقر را که اقتداری ریشه‌دار و استوار دارد ترجیح می‌دهند. محافظه‌کاران و فاشیستها معمولاً جناح راست محسوب می‌شوند.

حق دوست righteous
متوقف کردن roll back
نوبت کاری rota
درهم ریخته rough-amd-tumble
خشن rugged
درگیر شدن run a foul

S

مراسم رایج مذهبی sacraments
نهضت پناه دهی sanctuary movement
تبهکار scoundred
دفتردار scrivener
پنهان‌کاری secrecy
غیر دینی / دین‌گریز secular
گیتی باوری / دین‌گریزی secularism
گرایش به دور شدن از ملاحظات دینی و تأکید بر ارزشهای زندگی زمینی به عنوان کاری که به خودی خود خیر است.
خود یقینی self-certitude
خفتبار self-demeaning
خود ـ گردان self-determination
خود ـ رهبر self-directed
خودرستگاری self-emancipaton
خود ـ یار self-help
خودپایی self-protection
خویشتن‌داری self-restraint
خودفرمانی self-rule
سودپرست self-seeking
خبرگان خودآموخته self-styled experts
حوزهٔ علمیه seminary

جدایی‌خواه separatist
نهضتهای جدایی خواه separatist movements
تلاش گروهی از مردم که خود را ملتی متمایز می‌بینند که از کشوری دیگر می‌گسلد تا دولت ملی خود را تشکیل دهد.
سرف / رعیت / کشتگر وابسته serf
رعیت‌داری / سرف‌داری serfdom
جنس باوری / جنس نگری / سکس باوری sexism
باور به برتری ذاتی یک جنس نسبت به جنس دیگر
نبرد آخرین show-down
گروههای خشونت طلب کله‌تراشیده / جوانان سر تراشیده skinheads
خفه کردن smither
سیاستهای مالیاتی «چلاندن اغنیا» policies tax «soak the rich»
قرارداد اجتماعی social contract
چگونه بعضی افراد نسبت به دیگران اقتدار می‌یابند؟ نظریه‌پردازانی چون تامس هابز و جان لاک گفته‌اند که افراد در *حالت طبیعت* وارد نوعی *قرارداد اجتماعی* می‌شوند تا اجتماعات سیاسی تشکیل داده و به استقرار دولت بپردازند، بدینسان اقتدار سیاسی ایجاد می‌شود.

داروینیستهای اجتماعی social darwinists

گروهی از لیبرالهای نئوکلاسیک اواخر سدهٔ نوزدهم و اوایل سدهٔ بیستم که نظریهٔ تطور داروین را با حیات سیاسی و اجتماعی انطباق دادند، و نتیجه گرفتند که مبارزه برای بقاء بین افراد مشخصهٔ طبیعی زندگی انسان است و دولت نباید در آن دخالت کند.

سوسیال دموکراسی - مردم‌سالاری جامعه آیین social democracy

در این دیدگاه، مردم‌سالاری مستلزم برابری تقریبی قدرت یا نفوذ هر شهروند است، که به نوبت خود، مستلزم توزیع دوبارهٔ ثروت و/ یا نظارت اجتماعی بر منابع و دارایی است. در برابر مردم*سالاری لیبرال* و *دموکراسی خلق*.

دموکرات سوسیالیست/ سوسیال دموکرات social(ist) democrat

سوسیال دموکراتیک social democratic

سوسیال دموکراتها/ social democrats

مردم سالاری جامعه آیین social democracy

زیست‌بوم شناسان اجتماعی social ecologists

در برابر زیست‌بوم شناسی ژرف این دیدگاه اهمیت ویژه‌ای برای حیات انسان قائل است، اما به وابستگی انسانیت به محیط زیست ـ و مسئولیت او درمورد/ حفظ این محیط و دیگر انواع زندگی باور دارد.

social relations of production (relations of production)

روابط اجتماعی تولید (روابط تولید)

اصطلاح مارکس برای توصیف تقسیم اجتماعی کار (مثلاً، سرمایه‌گذاران، مدیران، ناظران، کارگران) که برای گشتار نیروهای مادی تولید به کالاهای سودمند لازم است.

همبستگی solidarity

اتحادیهٔ همبستگی solidarity trade union

گوشه‌گیر solitary

شوروی soviet

نوع‌باوری speciesism

باور به برتری ذاتی نوع انسان نسبت به سایر انواع جانوری

چیره دست spellbinding

صحنه‌آرایی stack the deck

طبیعی state of nature

در نظریه‌های تامس هابز، جان لاک، و رابرت نوزیک و بعضی دیگر وضعیت زیست مردم پیش از ایجاد جامعه و دولت. هرکسی در این حالت آزاد است و مساوی با دیگری، و هیچکس اقتداری بر دیگری ندارد.

بازداشتن/ کنترل کردن stem

مباشرت stewardship

آن سوگیری که بر مسئولیت انسان در مورد حفظ، نگهداری محیط طبیعی و اجتماعی به خاطر نسلهای آینده تأکید دارد.

تبار stock

بسیج نازی storm trooper

راست/ درست/ بهنجار از نظر جنسی straight

سخت شده strained

سیطره stranglehold

دوآتشه strident

اعمال زور strong-arm

رام کردن subdue

فروبشری subhuman

فرودست sub servient

سطحی نگری superficiality

روساخت/ روبنای ایدئولوژی superstructure (ideological superstructure)
استعارهٔ مارکس در مورد مجموعه‌ای از باورها، اندیشه‌ها، و آرمانهایی که وضعیت اجتماعی را که بنیان و *اساس* جامعه را تشکیل می‌دهد توجیه یا مشروع می‌سازد. نگاه کنید به برداشت *ماتریالیستی تاریخ*.

بیانیه syllabus

T

تدبیر tactic

جهت یافتن از... take bearings from

طبیعی دانستن take for granted

فن‌ورز technician

خویشتن‌داری temperance

تنش tension

به سازش نشستن terms: come to terms with

درونمایه theme

حکومت دینی/ دین‌سالاری theocracy
صورتی از حکومت که رهبران مذهبی، که خود را نمایندگان خدا (خدایان) می‌دانند، می‌کوشند فرمانهای الهی را به صورت قانون کشور درآورده و اعمال نمایند.

نخ نما threadbare

سه‌پایه/ سه بخشی/ سه قطبی three-cornered/ triadic

بردبار/ روادار toleramt

مدارا/ بردباری toleration

آمرانه topdown

توری/ حزبی که محافظه‌کاران را از دل خود بیرون داد (مکتب محافظه‌کاری بریتانیا) tory

دموکراسی محافظه‌کار/ توری tory democracy
این سیاست را بنژامین دیزرائیلی رهبر محافظه‌کاران بریتانیا آغاز کرد؛ از حق رأی و سایر منافع طبقهٔ کارگر حمایت کرد تا اتحاد انتخاباتی رابین طبقهٔ بالا و طبقهٔ کارگر ایجاد کرده و در برابر حزب لیبرال ایستادگی کند.

توتالیتاریانیسم/ یکه‌تازی/ تمامیت خواهی/ فراگیرندگی totalitarianism
کوشش برای نظارت بر همهٔ ابعاد زندگی کشور ــ ارتش، مطبوعات، مدرسه، دین، اقتصاد، و مانند آنها ــ توسط یک حزب واحد و فراگیر که به گونه‌ای نظامدار همهٔ مخالفان را خفه می‌کند.

یکه تازانه، تمامیت خواهانه/ فراگیر totalitarian

اتحادیه خواهی trade unionism

محافظه‌کار کلاسیک / سنتی traditional (classical) conservative
کسانی چون ادموند برک که معتقدند نخستین هدف اقدام سیاسی باید حفظ بافت اجتماعی از طریق دنبال کردن سیاست محتاطانه *اصلاحات* باشد.

گشتار transformation

تمسخر travesty

نیرو tug

آشوب/ آشفتگی turmoil

عقب نشاندن turn back

نمونه‌وار typical

خودکامه tyrant

خودکامگی tyrany

بی‌پروا unconscionable

برملایی unfolding

فراگیر/ جهان‌روا/ کلی universal

جهان‌روایی universalism

کلیت universality

بی‌وقفه unremitting

بازنایافته unrequited

بی‌دوام untenable

بی‌بنیاد unwarranted

ربا usury

فایده باور utilitarian

فایده utility

هر چیز برای کسی ارزش داشته باشد، برای آن شخص *فایده*، یا سودمندی دارد.

آرمان شهر/ مدینهٔ فاضله/ ناکجا آباد utopia

اصطلاحی که از کلمات یونانی به معنی «مکان نیکو» یا «بی‌مکان» توسط تامس مور ضرب گردید، این واژه امروز بر جامعهٔ کاملی دلالت دارد که در آن جایی برای طمع، جنایت، و سایر تباهیهای اجتماعی وجود نداشته باشد.

سوسیالیسم آرمان‌شهری utopian socialism

عبارتی که مارکس و انگلس برای اشاره به طرحهای اخلاقی و غیر واقعبینانهٔ سوسیالیستی نخستین به کار می‌برند.

حزب پیشتاز/ پیشاهنگ vanguard party

اصطلاح لنین برای حزب کمونیست که باید در سرنگونی سرمایه‌داری وگذار به کمونیسم «نقش رهبری» یا سرپرستی را داشته باشد.

حجابِ جهالت veil of ignorance

آفت vermin

چابک vigilant

نیرومند vigorous

دیو/ بدنهاد villain

«جماعت مردمی» خالص نژادی volksgemeinschaft

W

دامن زدن wage

هرزه wanton

احساساتی شدن wax enthusiastic

رویارویی weather

بادسنج weather vane

لیبرالیسم بهزیستی/ دولت رفاه welfare (welfare-state) liberalism

در برابر *لیبرالیسم* نوکلاسیک، این صورت لیبرالیسم دولت را وسیله‌ای برای استفادهٔ فرد در ارتقاء آزادی، رفاه، و فرصت برابر برای هر فرد در نظر می‌گیرد.

نیک بنیاد well-established

وحش‌بوم wilderness

منظر وحش‌بوم/ وحش wilderness view

جناح wing

امحای دولت withering away of the state

توصیف مارکس از فرآیندی که به موجب آن دیکتاتوری میانگاهی پرولتاریا دلیل وجودی خود را از دست می‌دهد و به تدریج از هستی بازمی‌ایستد.

تعریف کاربردی working definition

رنجبار wrenching

ستاندن wrest